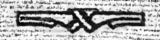
Собраніе сочиненій
Владиміра Сергѣевича
СОЛОВЬЕВА

Съ тремя портретами и автографомъ

Подъ редакціей и съ примѣчаніями
С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова

Второе изданіе

Томъ четвертый



С.-Петербургъ
Книгоиздательское Товарищество „Просвѣщеніе",
Забалканскій пр., с. д. № 75
1914

Собраніе сочиненій

В. С. СОЛОВЬЕВА

въ 10 томахъ.

Подъ редакціей и съ библіографическими примѣчаніями

С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова.

Къ изданію приложены три портрета и автографъ.

Содержаніе томовъ:

I и II томы (1873—1880): Философскія сочиненія перваго періода.

III и IV „ (1877—1887): Богословскія сочиненія.

V „ (1883—1897): Національный вопросъ и другія публицистическія статьи.

VI и VII „ (1886—1897): Статьи по исторіи религіи, философіи, эстетикѣ, критикѣ.

VIII „ (1894—1897): Оправданіе добра. (Нравственная философія.)

IX и X „ (1897—1900): Философскія и другія сочиненія послѣднихъ годовъ. Статьи изъ энциклопедическаго словаря. Біографія.

Цѣна каждаго тома 2 руб., въ изящн. перепл. 3 руб.

Допускается разсрочка платежа отъ 1 р. въ мѣс.

Собраніе сочиненій

В. С. СОЛОВЬЕВА.

Собраніе сочиненій
Владиміра Сергѣевича
СОЛОВЬЕВА.

Съ 3-мя портретами и автографомъ.

Подъ редакціей и съ примѣчаніями
С. М. Соловьева и **Э. Л. Радлова.**

Второе изданіе.

Томъ четвертый.

(1883—1887)



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Книгоиздательское Товарищество „Просвѣщеніе“,
Забалканскій проспектъ, соб. д. № 75.



Типо-лит. Акціон. О-ва „Самообразованіе". Спб., Забалканскій пр., № 75.

Содержанiе.

Великій споръ и христіанская политика.

1883.

I.

Вступленіе. — Польша и восточный вопросъ.

1883.

Черезъ всю жизнь человѣчества проходитъ великій споръ Востока и Запада. Еще Геродотъ относитъ его начало ко временамъ полуисторическимъ: первыя проявленія всемірной борьбы между Европой и Азіей онъ указываетъ въ событіяхъ баснословныхъ — въ похищеніи финикіянами женщинъ изъ Аргоса и въ похищеніи Елены изъ Лакедемона сыномъ троянскаго Пріама. Отъ такой древности этотъ споръ достигъ до нашихъ дней и доселѣ онъ глубоко раздѣляетъ человѣчество и мѣшаетъ его правильной жизни. Возникшій до христіанства, на время остановленный новою религіей, затѣмъ опять возобновленный анти-христіанскою политикою въ самомъ христіанскомъ мірѣ, этотъ пагубный споръ можетъ и долженъ быть окончательно рѣшенъ истинно-христіанскою политикою.

Какъ нравственность христіанская имѣетъ въ виду осуществленіе царства Божія внутри отдѣльнаго человѣка, такъ христіанская политика должна подготовлять пришествіе царства Божія для всего человѣчества какъ цѣлаго, состоящаго изъ большихъ частей — народовъ, племенъ и государствъ.

Но прошедшая и настоящая политика дѣйствующихъ въ исторіи народовъ имѣетъ очень мало общаго съ такою цѣлью, а большей частью и прямо ей противорѣчитъ — это фактъ безспорный. Въ политикѣ христіанскихъ народовъ доселѣ царствуетъ безбожная вражда и раздоръ, о царствѣ Божіемъ здѣсь нѣту и помину. Для многихъ этого достаточно: такъ оно есть, значитъ такъ тому и быть. Нельзя однако выдержать до конца такого преклоненія передъ фактомъ; ибо тогда пришлось бы преклоняться передъ чумою и холерою, которыя

также суть факты. Все достоинство человѣка въ томъ, что онъ сознательно борется съ дурной дѣйствительностью ради лучшей цѣли. Господство болѣзни есть фактъ, но цѣль есть здоровье; и отъ этого дурного факта къ лучшей цѣли есть переходъ и посредство, называемое медициною. И въ общей жизни человѣчества царство зла и раздора есть фактъ, но цѣль есть царство Божіе, и къ этой-то цѣли посредствующій переходъ отъ дурной дѣйствительности называется христіанскою политикою[1].

Согласно общераспространенному мнѣнію, каждый народъ долженъ имѣть свою собственную политику, цѣль которой соблюдать исключительные *интересы* этого отдѣльнаго народа или государства. Въ то время какъ представители европейской цивилизаціи, англичане или французы, дѣйствуя исключительно въ своихъ національныхъ интересахъ, самоувѣренно кричатъ объ этомъ на весь свѣтъ, какъ о дѣлѣ вполнѣ пристойномъ и даже похвальномъ, раздаются иногда и у насъ патріотическіе голоса, требующіе, чтобы мы не отставали въ этомъ отъ другихъ народовъ и также руководились бы въ политикѣ исключительно *своими* національными и государственными интересами, и всякое отступленіе отъ такой «политики интереса» объявляется или глупостью или измѣною. Быть можетъ въ такомъ взглядѣ есть недоразумѣніе, происходящее отъ неопредѣленности слова «интересъ»: все дѣло въ томъ, о *какихъ* именно интересахъ идетъ рѣчь. Если полагать интересъ народа, какъ это обыкновенно дѣлаютъ, въ его богатствѣ и внѣшнемъ могуществѣ, то при всей важности этихъ интересовъ несомнѣнно для насъ, что они *не должны* составлять высшую и окончательную цѣль политики, ибо иначе ими можно будетъ оправдывать всякія злодѣянія, какъ мы это и видимъ. Въ послѣднее время патріоты всѣхъ странъ смѣло указываютъ на политическія злодѣянія Англіи какъ на примѣръ, достойный подражанія. Примѣръ въ самомъ дѣлѣ удачный: никто и на словахъ и на дѣлѣ не заботится такъ много, какъ англичане, о своихъ національныхъ и государственныхъ интересахъ. Всѣмъ извѣстно, какъ ради этихъ ин-

---

[1] Такимъ образомъ эта политика вовсе не есть *утопія* въ порицательномъ смыслѣ этого слова, то есть такая, которая не хочетъ знать о дурной дѣйствительности и осуществляетъ свой идеалъ въ пустомъ пространствѣ; христіанская политика, напротивъ, исходитъ изъ дѣйствительности и прежде всего хочетъ *помочь противъ дѣйствительнаго зла*.

тересовъ богатые и властительные англичане морятъ голодомъ ирландцевъ, давятъ индусовъ, насильно отравляютъ опіумомъ китайцевъ, грабятъ Египетъ. Несомнѣнно, всѣ эти дѣла внушены заботой о національныхъ интересахъ. Глупости и измѣны тутъ нѣтъ, но безчеловѣчія и безстыдства много. Если бы возможенъ былъ *только такой* патріотизмъ, то и тогда не слѣдовало бы намъ подражать англійской политикѣ: лучше отказаться отъ патріотизма, чѣмъ отъ совѣсти. Но такой альтернативы нѣтъ. Смѣемъ думать, что истинный патріотизмъ согласенъ съ христіанскою совѣстью, что есть другая политика кромѣ политики интереса, или, лучше сказать, что существуютъ иные интересы у христіанскаго народа, не требующіе и даже совсѣмъ не допускающіе международнаго *людоѣдства*.

Что это международное людоѣдство есть нѣчто непохвальное, это чувствуется даже тѣми, которые имъ наиболѣе пользуются. Политика матеріальнаго интереса рѣдко выставляется въ своемъ чистомъ видѣ. Даже англичане, самодовольно высасывая кровь изъ «низшихъ расъ» и считая себя въ правѣ это дѣлать просто потому, что это выгодно имъ, англичанамъ, нерѣдко однако увѣряютъ, что приносятъ этимъ великое благодѣяніе самимъ низшимъ расамъ, пріобщая ихъ къ высшей цивилизаціи. Здѣсь, такимъ образомъ, грубое стремленіе къ своей *выгодѣ* превращается въ возвышенную мысль о своемъ культурномъ *призваніи*. Этотъ идеальный мотивъ, еще весьма слабый у практическихъ англичанъ, во всей силѣ обнаруживается у народа мыслителей. Германскій идеализмъ и склонность къ высшимъ обобщеніямъ дѣлаютъ невозможнымъ для нѣмцевъ грубое эмпирическое людоѣдство англійской политики. Если нѣмцы поглотили вендовъ, пруссовъ и собираются поглотить поляковъ, то не потому, что это имъ выгодно, а потому, что это ихъ «призваніе» какъ высшей расы: германизируя низшія народности, возводить ихъ къ истинной культурѣ. Англійская эксплоатація есть дѣло матеріальной выгоды; германизація есть духовное призваніе. Англичанинъ является передъ своими жертвами какъ пиратъ; нѣмецъ какъ педагогъ, воспитывающій ихъ для высшаго образованія. Философское превосходство нѣмцевъ обнаруживается даже въ ихъ политическомъ людоѣдствѣ: они направляютъ свое поглощающее дѣйствіе не на внѣшнее достояніе народа только, но и на его внутреннюю сущность. Эмпирикъ-англичанинъ имѣетъ дѣло съ фактами; мыслитель-нѣмецъ съ идеей: одинъ грабитъ и давитъ *народы*, другой уничтожаетъ въ нихъ самую *народность*.

Высокое достоинство германской культуры неоспоримо. Но все-таки принципъ высшаго культурнаго призванія есть принципъ жестокій и неистинный. О жестокости его ясно говорятъ печальныя тѣни народовъ, подвергнутыхъ духовному рабству и утратившихъ свои жизненныя силы. А неистинность этого принципа, его внутренняя несостоятельность, явно обличается его неспособностью къ послѣдовательному примѣненію. Вслѣдствіе неопредѣленности того, что собственно есть высшая культура и въ чемъ состоитъ культурная миссія, нѣтъ ни одного историческаго народа, который не заявлялъ бы притязанія на эту миссію и не считалъ бы себя въ правѣ насиловать чужія народности во имя своего высшаго призванія. Народомъ народовъ считаютъ себя не одни нѣмцы, но также евреи, французы, англичане, греки, итальянцы и т. д. и т. д. Но притязаніе одного народа на привилегированное положеніе въ человѣчествѣ *исключаетъ* такое же притязаніе другого народа. Слѣдовательно, или всѣ эти притязанія должны остаться пустымъ хвастовствомъ, пригоднымъ только какъ прикрытіе для утѣсненія болѣе слабыхъ сосѣдей, или же должна возникнуть *борьба* не на жизнь, а на смерть между великими народами изъ-за права культурнаго насилія. Но исходъ такой борьбы никакъ не докажетъ дѣйствительно высшаго призванія побѣдителя; ибо перевѣсъ военной силы не есть свидѣтельство культурнаго превосходства: такой перевѣсъ имѣли полчища Тамерлана и Батыя, и если бы въ будущемъ такой перевѣсъ выпалъ на долю китайцевъ благодаря ихъ многочисленности, то все-таки никто не преклонится передъ культурнымъ превосходствомъ монгольской расы.

Идея культурнаго призванія можетъ быть состоятельной и плодотворной только тогда, когда это призваніе берется не какъ мнимая *привилегія*, а какъ дѣйствительная *обязанность*, не какъ господство, а какъ служеніе.

У каждаго отдѣльнаго человѣка есть матеріальные интересы и интересы самолюбія, но есть также и *обязанности* или, что то же, *нравственные* интересы, и тотъ человѣкъ, который пренебрегаетъ этими послѣдними и дѣйствуетъ только изъ-за выгоды, или изъ самолюбія, заслуживаетъ всякаго осужденія. То же должно принять и относительно народовъ. Если даже смотрѣть на народъ какъ только на сумму отдѣльныхъ лицъ, то и тогда въ этой суммѣ не можетъ исчезнуть нравственный элементъ, присутствуемый въ слагаемыхъ. Какъ общій интересъ цѣлаго народа составляетъ *равнодѣйствующую*

всѣхъ частныхъ интересовъ (а не простое повтореніе каждаго въ отдѣльности) и имѣетъ отношеніе къ подобнымъ же коллективнымъ интересамъ другихъ народовъ, такъ же точно должно разсуждать и о народной нравственности. Расширеніе личнаго во всенародное нѣтъ основанія ограничивать одною низшею стороною человѣка: если матеріальные интересы отдѣльныхъ людей порождаютъ общій народный интересъ, то и нравственные интересы отдѣльныхъ людей порождаютъ общій нравственный интересъ народа, относящійся уже не къ отдѣльнымъ членамъ другихъ народовъ, а къ цѣлости, — у народа является нравственная обязанность къ другимъ народамъ и ко всему человѣчеству. Видѣть въ этой общей обязанности метафору и вмѣстѣ съ тѣмъ стоять за общій національный интересъ какъ за что-то дѣйствительное есть явное противорѣчіе. Если народъ — только отвлеченное понятіе, то вѣдь отвлеченное понятіе не можетъ имѣть не только обязанностей, но точно такъ же не можетъ у него быть и никакихъ интересовъ и никакого призванія. Но это явная ошибка. Во всякомъ случаѣ мы должны признать интересъ народа какъ общую функцію частныхъ дѣятелей, но такою же функціей является и народная обязанность. Есть у народа интересъ, есть у него и совѣсть. И если эта совѣсть слабо обнаруживается въ политикѣ и мало сдерживаетъ проявленія національнаго эгоизма, то это есть явленіе ненормальное, болѣзненное, и всякій долженъ сознаться, что это не хорошо. Не хорошо международное людоѣдство, оправдываемое или неоправдываемое высшимъ призваніемъ; не хорошо господство въ политикѣ воззрѣній того африканскаго дикаря, который на вопросъ о добрѣ и злѣ отвѣчалъ: добро — это когда я отниму у сосѣдей ихъ стада и женъ, а зло — когда у меня отнимутъ. Такой взглядъ господствуетъ въ международной политикѣ; но онъ же въ значительной мѣрѣ управляетъ и внутренними отношеніми: въ предѣлахъ одного и того же народа сограждане повседневно эксплоатируютъ, обманываютъ, а иногда и убиваютъ другъ друга, однакоже никто не заключаетъ изъ этого, что такъ и должно быть; отчего же такое заключеніе получаетъ силу въ примѣненіи къ высшей политикѣ?

Есть и еще несообразность въ теоріи національнаго эгоизма, губительная для этой теоріи. Разъ признано и узаконено въ политикѣ господство своего интереса только какъ *своего*, то совершенно невозможнымъ становится указать *предѣлы* этого *своего;* патріотъ считаетъ своимъ интересъ своего народа въ силу національной солидар-

ности, и это конечно гораздо лучше личнаго эгоизма, но здѣсь не видно, почему именно *національная* солидарность должна быть сильнѣе солидарности всякой другой общественной группы, не совпадающей съ предѣлами народности? Во время французской революціи, напримѣръ, для эмигрантовъ-легитимистовъ чужеземные правители и вельможи оказались гораздо больше своими, чѣмъ французскіе якобинцы, для нѣмецкаго соціалъ-демократа парижскій коммунаръ также болѣе свой, нежели померанскій помѣщикъ, и т. д. и т. д. Быть можетъ это очень дурно со стороны эмигрантовъ и соціалистовъ, но на почвѣ политическаго *интереса* рѣшительно нельзя найти основаній для ихъ осужденія.

Возводить свой интересъ, свое самомнѣніе въ высшій принципъ для народа какъ и для лица значитъ узаконять и увѣковѣчивать ту рознь и ту борьбу, которая раздираетъ человѣчество. Общій фактъ борьбы за существованіе, проходящій черезъ всю природу, имѣетъ мѣсто и въ натуральномъ человѣчествѣ. Но весь историческій ростъ, всѣ успѣхи человѣчества состоятъ въ послѣдовательномъ ограниченіи этого факта, въ постепенномъ возведеніи человѣчества къ высшему образцу правды и любви. Откровеніе этого образца, этого новаго человѣка, явилось въ живой дѣйствительности Христа. И не должно намъ, воспринявшимъ новаго человѣка, опять возвращаться къ немощнымъ и скуднымъ стихіямъ міра, къ упраздненному на крестѣ раздору между эллиномъ и варваромъ, язычникомъ и іудеемъ. Ставить выше всего исключительный интересъ и значеніе своего народа требуютъ отъ насъ во имя патріотизма. Отъ *такого* патріотизма избавила насъ кровь Христова, пролитая іудейскими патріотами во имя своего національнаго интереса: «аще оставимъ Его тако, вси увѣруютъ въ него: и пріидутъ римляне, и возьмутъ мѣсто и языкъ нашъ . . . . . . уне есть намъ, да единъ человѣкъ умретъ за люди, а не весь языкъ погибнетъ». Умерщвленный патріотизмомъ одного народа Христосъ воскресъ для всѣхъ народовъ и заповѣдалъ ученикамъ своимъ: «шедше научите *вся языки*».

Что же? или христіанство упраздняетъ національность? Нѣтъ, но сохраняетъ ее. Упраздняется не *національность*, а *національизмъ*. Озлобленное преслѣдованіе и умерщвленіе Христа было дѣломъ не народности еврейской, для которой Христосъ (по человѣчеству) былъ ея высшимъ расцвѣтомъ, а это было дѣло узкаго и слѣпого національизма такихъ патріотовъ какъ Каіафа. — И то, что было сказано

выше о политикѣ нѣмцевъ и англичанъ, нисколько не служитъ къ осужденію этихъ *народностей.* Мы различаемъ народность отъ націонализма по *плодамъ ихъ.* Плоды англійской народности мы видимъ въ Шекспирѣ и Байронѣ, въ Берклеѣ и въ Ньютонѣ; плоды же англійскаго націонализма суть всемірный грабежъ, подвиги Варренъ Гастингса и лорда Сеймура, разрушеніе и убійство. Плоды великой германской народности суть Лессингъ и Гете, Кантъ и Шеллингъ, а плодъ германскаго націонализма — насильственное онѣмеченіе сосѣдей отъ временъ тевтонскихъ рыцарей и до нашихъ дней.

Народность или національность есть положительная сила, и каждый народъ по особому характеру своему назначенъ для особаго служенія. Различныя народности суть различные органы въ цѣломъ тѣлѣ человѣчества, — для христіанина это есть очевидная истина. Но если члены физическаго тѣла только въ баснѣ Мененія Агриппы спорятъ между собою, то въ народахъ — органахъ человѣчества, слагаемыхъ не изъ однихъ стихійныхъ, а также изъ сознательныхъ и волевыхъ элементовъ, можетъ возникнуть и возникаетъ дѣйствительно противоположеніе себя цѣлому, стремленіе выдѣлиться и обособиться отъ него. Въ такомъ стремленіи *положительная сила народности* превращается въ *отрицательное усиліе націонализма.* Это есть народность, отвлеченная отъ своихъ живыхъ силъ, заостренная въ сознательную исключительность и этимъ остріемъ обращенная ко всему другому. Доведенный до крайняго напряженія націонализмъ губитъ впавшій въ него народъ, дѣлая его врагомъ человѣчества, которое всегда окажется сильнѣе отдѣльнаго народа. Христіанство, упраздняя націонализмъ, спасаетъ народы, ибо *сверхнародное* не есть *безнародное.* И здѣсь имѣетъ силу слово Божіе: только тотъ, кто положитъ душу свою, сохранитъ ее, а кто бережетъ душу свою, тотъ потеряетъ ее. И народъ, желающій во что бы то ни стало сохранить душу свою въ замкнутомъ и исключительномъ націонализмѣ, потеряетъ ее, и только полагая всю душу свою въ *сверхнародное* вселенское дѣло Христово, народъ сохранитъ ее. Какъ личное самоотверженіе, побѣда надъ эгоизмомъ не есть уничтоженіе самого *ego,* самой личности, а напротивъ, есть возведеніе этого ego на высшую ступень бытія, точно такъ же и относительно народа: отвергаясь исключительнаго націонализма, онъ не только не теряетъ своей самостоятельной жизни, но тутъ только и получаетъ свою дѣйствительную жизненную задачу. Эта задача открывается ему не въ рискованномъ

преслѣдованіи низменныхъ интересовъ, не въ осуществленіи мнимой и самозванной миссіи, а въ исполненіи исторической обязанности, соединяющей его со всѣми другими въ общемъ вселенскомъ дѣлѣ. Возведенный на эту ступень, патріотизмъ является не противорѣчіемъ, а полнотою личной нравственности. Лучшія стремленія человѣческой души, высшія велѣнія христіанской совѣсти *прилагаются* тогда къ вопросамъ и дѣламъ политическимъ, а не противополагаются имъ. Не должно себя обманывать: безчеловѣчіе въ международныхъ и общественныхъ отношеніяхъ, политика людоѣдства погубитъ въ концѣ концовъ и личную, и семейную нравственность, что отчасти уже и видно во всемъ христіанскомъ мірѣ. Человѣкъ все-таки есть существо логичное и не можетъ долго выносить чудовищнаго раздвоенія между правилами личной и политической дѣятельности. Поэтому, хотя бы для спасенія личной нравственности, слѣдуетъ остерегаться возводить это раздвоеніе въ принципъ и требовать, чтобы человѣкъ, который къ ближайшимъ своимъ относится по-христіански, а относительно прочихъ согражданъ образуется по крайней мѣрѣ съ юридическимъ закономъ, чтобы тотъ же человѣкъ, какъ представитель государственнаго и національнаго интереса, управлялся такими воззрѣніями, которыя свойственны придорожнымъ разбойникамъ и африканскимъ дикарямъ. Должно хотя бы сперва только въ теоріи признать высшимъ руководящимъ началомъ *всякой* политики не интересъ и не самомнѣніе, а нравственную обязанность.

Христіанскій принципъ обязанности, или нравственнаго служенія, есть единственно состоятельный, единственно опредѣленный и единственно полный или совершенный принципъ политической дѣятельности. Единственно состоятельный — ибо исходя изъ самопожертвованія, онъ доводитъ его до конца, онъ требуетъ, чтобы не только лицо жертвовало своею исключительностью въ пользу народа, но и для цѣлаго народа и для всего человѣчества разрываетъ всякую исключительность, призывая всѣхъ одинаково къ дѣлу *всемірнаго спасенія*, которое по существу своему есть высшее и безусловное добро и слѣдовательно представляетъ достаточное основаніе для *всякаго* самопожертвованія; тогда какъ на почвѣ своего интереса рѣшительно не видно, почему своимъ личнымъ интересомъ должно жертвовать интересу своего народа, и точно такъ же совершенно не видно, почему я долженъ преклоняться передъ коллективнымъ самомнѣніемъ своихъ

согражданъ, когда мое личное самомнѣніе признается скорѣе слабостью нравственнаго характера, нежели нормою дѣятельности. Далѣе, это есть единственно *опредѣленный* принципъ: ибо съ одной стороны интересъ, выгода сами по себѣ суть нѣчто совершенно безграничное и ненасытное, а съ другой стороны, мнѣніе о своемъ высшемъ и исключительномъ призваніи еще не даетъ никакого положительнаго указанія въ каждомъ данномъ случаѣ и вопросѣ; обязанность же христіанская всегда указываетъ намъ, *какъ* должны мы поступать во всякомъ данномъ случаѣ и при томъ она требуетъ отъ насъ только того, что мы несомнѣнно можемъ сдѣлать, что находится въ нашей власти *(ad impossibilia nemo obligatur)*, тогда какъ стремленіе къ матеріальному интересу нисколько не ручается за возможность его достиженія, да и мнѣніе о нашемъ исключительномъ призваніи манитъ насъ обыкновенно на такія высоты, которыхъ мы достигнуть не можемъ. Поэтому мы въ правѣ утверждать, что мотивы выгоды и самомнѣнія суть мотивы *фантастическіе*, а принципъ христіанской обязанности есть нѣчто совершенно реальное и твердое. Наконецъ это есть единственно *полный* принципъ, заключающій въ себѣ все положительное содержаніе другихъ началъ, которыя въ него разрѣшаются. Тогда какъ выгода и самомнѣніе, въ своей исключительности, утверждая соперничество и борьбу народовъ, не допускаютъ въ политикѣ высшаго начала нравственной обязанности, это послѣднее начало вовсе не отрицаетъ ни законныхъ интересовъ, ни истиннаго призванія каждаго народа, а напротивъ, предполагаетъ и то и другое. Ибо если мы только признаемъ, что народъ имѣетъ нравственную обязанность, то несомнѣнно съ исполненіемъ этой обязанности связаны и его настоящіе интересы, и его настоящее призваніе. Не требуется и того, чтобы народъ совсѣмъ пренебрегалъ даже своими матеріальными интересами и вовсе не думалъ о своемъ характерѣ: требуется только, чтобы онъ не въ это полагалъ душу свою, не это ставилъ послѣднею цѣлью, не этому служилъ. А затѣмъ въ подчиненіи высшимъ соображеніямъ христіанской обязанности, и матеріальное достояніе и самосознаніе народнаго духа сами становятся силами положительными, дѣйствительными средствами и орудіями нравственной цѣли, потому что тогда пріобрѣтенія этого народа дѣйствительно идутъ на пользу всѣмъ другимъ и его величіе дѣйствительно возвеличиваетъ все человѣчество. Такимъ образомъ принципъ нравственной обязанности въ политикѣ, обнимая собою два другіе, есть самый полный, какъ онъ же есть и самый

опредѣленный и внутренно состоятельный. Но для насъ еще важнѣе то, что онъ есть единственно христіанскій.

Политика интереса, стремленіе къ своему обогащенію и усиленію свойственно натуральному человѣку, — это есть дѣло языческое, и становясь на эту почву, христіанскіе народы возвращаются въ язычество. Утвержденіе своей исключительной миссіи, обоготвореніе своей народности есть точка зрѣнія іудейская, и, принимая эту точку зрѣнія, христіанскіе народы впадаютъ въ ветхозавѣтное іудейство.

Давить и поглощать другихъ для собственнаго насыщенія есть дѣло одного животнаго инстинкта, дѣло безчеловѣчное и безбожное, какъ для отдѣльнаго лица, такъ и для цѣлаго народа. — Величаться своимъ высшимъ призваніемъ, присваиваетъ себѣ предъ другими особыя права и преимущества есть дѣло гордости и самоутвержденія для народа, какъ и для лица, — дѣло человѣческое, но также безбожное и нехристіанское. Исповѣдать свой долгъ, признать свою обязанность есть христіанское дѣло смиренія и самопознанія, небоходимое начало нравственнаго подвига и истинной богочеловѣческой жизни — для народа такъ же, какъ и для лица. Здѣсь все дѣло рѣшается не своимъ мнѣніемъ, а совѣстью, одинаковой для всѣхъ, и потому здѣсь не можетъ быть самозванцевъ. Не можетъ здѣсь быть и лжепророковъ: ибо проповѣдь обязанности не предполагаетъ ничего рокового, никакого предопредѣленія: указывать народу его обязанность еще не значитъ предсказывать его будущую судьбу. Народъ, какъ и отдѣльное лицо, можетъ исполнить, но можетъ и не исполнить свою обязанность, но и въ этомъ послѣднемъ случаѣ обязанность все-таки *остается* и указывавшій ее не обличается во лжи.

Въ теперешнемъ существованіи человѣчества невозможно еще и для народа и для лица, чтобы всякое удовлетвореніе матеріальныхъ нуждъ и требованій самозащиты прямо вытекало изъ велѣній нравственнаго долга. И для народа существуютъ дѣла текущей минуты, злоба историческаго дня внѣ прямой связи съ его высшими нравственными задачами. Объ этой злобѣ дня мы и не призваны говорить. Но есть великіе жизненные вопросы, въ разрѣшеніи которыхъ народъ долженъ руководиться прежде всего голосомъ совѣсти, отодвигая на второй планъ всѣ другія соображенія. Въ этихъ великихъ вопросахъ дѣло идетъ о спасеніи народной души, и тутъ каждый народъ долженъ думать только о своемъ долгѣ, не оглядываясь на другіе на-

роды, ничего отъ нихъ не требуя и не ожидая. Не въ нашей власти заставить другихъ исполнять ихъ обязанность, но исполнить свою мы можемъ и должны, и исполняя ее, мы тѣмъ самымъ послужимъ и общему вселенскому дѣлу: ибо въ этомъ общемъ дѣлѣ каждый историческій народъ по своему особому характеру и мѣсту въ исторіи имѣетъ свое особое служеніе. Можно сказать, что это служеніе *навязывается* народу его исторіей въ видѣ великихъ жизненныхъ вопросовъ, обойти которые онъ не можетъ. Но онъ можетъ впасть въ искушеніе разрѣшать эти вопросы не по совѣсти, а по своекорыстнымъ и самолюбивымъ расчетамъ. Въ этомъ величайшая опасность и предостерегать отъ нея есть долгъ истиннаго патріотизма.

Наша исторія навязала намъ три великіе вопроса, рѣшеніемъ которыхъ мы можемъ или прославить имя Божіе и приблизить Его царствіе исполненіемъ Его воли, или же погубить свою народную душу и замедлить дѣло Божіе на землѣ. Эти вопросы суть: *польскій* (или *католическій), восточный* вопросъ и *еврейскій*. Эти три вопроса, въ тѣсной связи между собою, суть лишь разныя историческія формы того великаго спора между Востокомъ и Западомъ, который проходитъ черезъ всю жизнь человѣчества. Къ этимъ тремъ вопросамъ сводится вся наша политика, внѣшняя и внутренняя, сюда же входитъ и наша гнетущая домашняя забота — политическій нигилизмъ или такъ называемая «крамола», ибо это есть только маска польскаго вопроса; нигилистическій терроръ въ нашей политической жизни болѣе всего бросается въ глаза, но это и есть назначеніе всякой маски. — Съ тѣмъ же великимъ споромъ Востока и Запада связанъ, какъ мы дальше увидимъ, и другой нашъ болѣе глубокій внутренній недугъ — церковный расколъ.

Ближайшимъ образомъ наша историческая обязанность предстаетъ намъ въ видѣ польскаго вопроса. Исторія связала насъ съ братскимъ по крови, но враждебнымъ по духу народомъ, передовая часть котораго ненавидитъ и проклинаетъ насъ. Чѣмъ же должны мы отвѣчать на эту ненависть и на эти проклятія? Повидимому дѣло ясное: мы народъ христіанскій и слѣдовательно, по евангельской заповѣди, наша обязанность отвѣчать на вражду примиреніемъ, на обиды благодѣяніями. Несомнѣнно такъ; но этимъ отвѣтомъ опредѣляются только наши *чувства*, наше внутреннее *настроеніе* относительно польскаго народа; несомнѣнно, это настроеніе должно имѣть

примирительный и доброжелательный характеръ, но что же далѣе? Если мы не хотимъ остановиться только на чувствахъ и услаждаться сантиментальными словами, то должны подставить реальныя величины подъ такіе общіе знаки, какъ «примиреніе» и «благодѣяніе».

Россія должна дѣлать добро польскому народу. Кое-что ею и сдѣлано. Русское дѣйствіе въ Польшѣ не ограничивалось участіемъ въ трехъ раздѣлахъ, да подавленіемъ двухъ вооруженныхъ возстаній. Въ 1814 г. Россія *сохранила* Польшу отъ неизбѣжнаго онѣмеченія. Если бы на Вѣнскомъ конгрессѣ полновластный тогда императоръ Александръ I думалъ болѣе о русскихъ, нежели о польскихъ интересахъ и присоединилъ бы къ Россіи русскую Галицію, а коренную Польшу возвратилъ бы Пруссіи, то теперь вѣроятно намъ не было бы надобности много разсуждать о Польшѣ и полякахъ. Если даже теперь польскій элементъ въ Познани, хотя имѣетъ у себя за спиною сплошную шестимилліонную массу нашихъ поляковъ, избавленныхъ отъ германизаціи, все-таки, несмотря на эту опору, не можетъ устоять передъ нѣмцами и все болѣе и болѣе поглощается ими, — что же сталось бы, если бы прусскіе нѣмцы были хозяевами въ главной части Польши?

Далѣе, черезъ полвѣка послѣ Вѣнскаго конгресса Россія эманципаціей крестьянъ *освободила* и Польшу отъ того ожесточеннаго антагонизма между панствомъ и хлопами, который въ корнѣ подрывалъ жизненныя силы Польши и привелъ бы польскую народность къ конечной гибели. Уже поднявшіеся хлопы стали повторять и у насъ галиційскую рѣзню и готовы были къ поголовному истребленію пановъ, — и только вмѣшательство русской власти остановило это истребленіе. Если бы оно совершилось, то польская народность, лишенная своего культурнаго класса, оказалась бы впослѣдствіи совсѣмъ безоружной передъ напоромъ высшей германской культуры — съ одной стороны и вліяніемъ русскаго элемента — съ другой; тогда и пугало обрусенія могло бы получить реальный смыслъ. Но если отсутствіе сложившагося культурнаго класса пагубно для націи, то такъ же и еще болѣе пагубно исключительное господство этого класса надъ безправнымъ населеніемъ. Недаромъ популярная польская пѣсня спрашиваетъ пановъ, что у нихъ было въ головѣ, когда они погубили Польшу и себя съ нею. Русская власть, спасая польскую шляхту отъ ярости поднявшихся хлоповъ и вмѣстѣ съ тѣмъ давая

этимъ послѣднимъ гражданскую и экономическую свободу, обезпечила будущность настоящей, не панской только и не хлопской, а польской Польши.

Наконецъ, несмотря на несправедливость и неразумѣніе нѣкоторыхъ отдѣльныхъ мѣръ, русское управленіе доставило Польшѣ, по свидѣтельству даже иностранныхъ писателей, такое соціально-экономическое благосостояніе, какого она не могла достигнуть ни подъ прусскимъ, ни подъ австрійскимъ владычествомъ.

Итакъ, тѣло Польши сохранено и воспитано Россіей. И если тѣмъ не менѣе польскіе патріоты скорѣе согласятся потонуть въ нѣмецкомъ морѣ, нежели искренно примириться съ Россіей, то значитъ есть тутъ болѣе глубокая *духовная* причина вражды.

Польша является въ Восточной Европѣ представительницей того духовнаго начала, которое легло въ основу западной исторіи. По духовному своему существу польская нація и съ нею всѣ католическіе славяне примыкаютъ къ западному міру. Духъ сильнѣе крови; несмотря на кровную антипатію къ нѣмцамъ и кровную близость къ русскимъ, представители полонизма скорѣе согласятся на онѣмеченіе, чѣмъ на сліяніе съ Россіей. Западный европеецъ, даже протестантъ, ближе по духу поляку-католику, нежели православный русскій. Являясь передовыми борцами западнаго начала, поляки видятъ въ Россіи враждебный ихъ духовному существу Востокъ, силу чуждую и темную и при томъ имѣющую притязаніе на будущность и потому несравненно болѣе опасную, чѣмъ, напримѣръ, турки и мусульманскій Востокъ, совершившій свой кругъ и явно не способный ни къ какой исторической будущности. Вражда Польши къ Россіи является такимъ образомъ лишь выраженіемъ вѣковѣчнаго спора Запада и Востока, и польскій вопросъ есть лишь фазисъ великаго восточнаго вопроса. Въ этомъ послѣднемъ мусульманство играетъ хотя и весьма важную, но все-таки эпизодическую роль. Когда наша война противъ Турціи превращается въ борьбу противъ западныхъ державъ, когда между нами и Царьградомъ оказывается Вѣна, когда поляки-католики вступаютъ въ турецкіе ряды противъ русскаго войска, православные сербы въ Босніи соединяются съ мусульманами противъ католической Австріи, то тутъ довольно ясно становится, что главный споръ идетъ не между христіанствомъ и исламомъ, не между славянами и турками, а между европейскимъ Западомъ, преимущественно католическимъ, и православною Россіей. Ясно становится и значеніе Польши какъ авангарда

католическаго Запада противъ Россіи. За Польшей стоитъ апостолическое правительство Австріи, а за Австріей стоитъ Римъ.

Какъ въ средніе вѣка крестовые походы, начатые противъ ислама, скоро открыли свою настоящую цѣль, и западные крестоносцы, предоставивъ Іерусалимъ сарацинамъ, принялись за разгромъ Византіи и за основаніе Латинской имперіи на Востокѣ, точно такъ же и въ новыя времена борьба католическаго Запада противъ побѣдоносныхъ турокъ, борьба которую сначала съ такимъ рвеніемъ вели Австрія и Польша, скоро превратилась въ борьбу противъ Россіи, какъ только Западъ угадалъ въ ней могущественную наслѣдницу Восточной имперіи. Цѣль борьбы теперь состоитъ уже не въ томъ, чтобы изгнать турокъ изъ Европы, а въ томъ, чтобы, не допустивъ Россію въ Царьградъ, опять основать новую Латинскую имперію на Балканскомъ полуостровѣ подъ знаменемъ Австріи, и для этой цѣли сами турки превращаются изъ враговъ сначала въ союзниковъ, а потомъ въ покорное орудіе.

Итакъ, нашъ восточный вопросъ есть споръ перваго, западнаго Рима со вторымъ, восточнымъ Римомъ, политическое представительство котораго еще въ XV вѣкѣ перешло къ третьему Риму — Россіи.

Не случайно однако второй Римъ палъ, и власть Востока перешла къ третьему. Долженъ ли этотъ третій Римъ быть не только повтореніемъ Византіи, чтобы пасть какъ она, или же долженъ онъ быть не по числу только, но и по значенію *третьимъ*, т. е. представлять собою третье, примиряющее двѣ враждебныя силы начало? Когда въ Москвѣ третьему Риму грозила опасность невѣрно понять свое призваніе и явиться исключительно восточнымъ царствомъ во враждебномъ противоположеніи себя европейскому Западу. Провидѣніе наложило на него тяжелую и грубую руку Петра Великаго. Онъ безпощадно разбилъ твердую скорлупу исключительнаго національзма, замыкавшую въ себѣ зерно русской самобытности, и смѣло бросилъ это зерно на почву всемірной европейской исторіи. Третій Римъ передвинулся изъ Москвы къ Западу, къ международному морскому пути. Что реформа Петра Великаго могла успѣшно совершиться и создать новую Россію, это одно уже показываетъ, что Россія не призвана быть *только* Востокомъ, что въ великомъ спорѣ Востока и Запада она не должна стоять на одной сторонѣ, представлять одну изъ спорящихъ партій, — что она имѣетъ въ этомъ дѣлѣ обязанность

посредническую и примирительную, должна быть въ высшемъ смыслѣ третейскимъ судьею этого спора.

Но въ преобразованіи Петра Великаго Россія имѣла дѣло только съ внѣшнимъ образомъ западной цивилизаціи, а потому и совершившееся въ Петербургской Россіи примиреніе или соединеніе съ Западомъ есть чисто-внѣшнее и формальное; здѣсь можно видѣть только подготовленіе путей и внѣшнихъ способовъ для дѣйствительнаго примиренія [2]. А это примиреніе неизбѣжно предстоитъ для Россіи: безъ него она не можетъ послужить дѣлу Божію на землѣ. Задача Россіи есть задача христіанская, и русская политика должна быть христіанской политикой.

Дѣйствительное и внутреннее примиреніе съ Западомъ состоитъ не въ рабскомъ подчиненіи западной формѣ, а въ братскомъ *соглашеніи* съ тѣмъ духовнымъ началомъ, на которомъ зиждется жизнь западнаго міра.

Съ этой точки зрѣнія въ новомъ свѣтѣ является и значеніе для насъ Польши. Въ Польшѣ мы имѣемъ дѣло не съ наружными формами западной цивилизаціи, которыя уже приняты нами, также какъ и поляками, — а съ самимъ духовнымъ началомъ всей западной жизни и исторіи, и мы тѣмъ менѣе можемъ обойти это начало, что оно воплощается для насъ въ видѣ близкой и тѣсно съ нами связанной народности.

Внѣшняго примиренія съ Польшей у насъ быть не можетъ. Нельзя сойтись съ поляками ни на соціальной, ни на государственной почвѣ. На соціальной почвѣ примиреніе, о которомъ такъ много говорили, невозможно уже потому, что остается неизвѣстнымъ, съ *кѣмъ* же собственно намъ мириться, — ибо въ соціальномъ отношеніи сама Польша представляетъ непримиренное раздвоеніе между панами и хлопами, такъ что, протягивая руку хлопу, мы непремѣнно задѣваемъ пана, а давая руку этому послѣднему, должны опять придавить хлопа, только что нами избавленнаго отъ вѣкового рабства. На государственной почвѣ соглашеніе съ Польшей невозможно потому, что здѣсь насъ встрѣчаютъ со стороны поляковъ только одни безпредѣльныя и ни съ чѣмъ несообразныя притязанія. Возстано-

[2] Подготовительное значеніе имѣетъ и введеніе въ Россію *классицизма*, т. е. знакомства съ формами и духомъ древней европейской культуры.

вленіе Польши 1772 г., затѣмъ Польши 1667 г., польскій Кіевъ, польскій Смоленскъ, польскій Тамбовъ — всѣ эти галлюцинаціи составляютъ, пожалуй, естественное патологическое явленіе, подобно тому какъ голодный человѣкъ, не имѣя куска хлѣба, обыкновенно грезитъ о роскошныхъ пиршествахъ. Но голодный, проснувшись, будетъ благодаренъ и за кусокъ хлѣба; польскіе же патріоты удовлетворятся только Польшей своихъ грезъ. Можетъ быть, за этими грезами скрывается и то реальное чувство, что самостоятельная Польша въ строгихъ границахъ польской народности стала бы неизбѣжной жертвой Германской имперіи; но вытекаютъ ли отсюда права Польши на Кіевъ и Смоленскъ — это другой вопросъ. Если цѣною мира съ поляками должно быть порабощеніе шляхтѣ милліоновъ русскихъ крестьянъ, то къ такому миру не обязываетъ насъ христіанская политика; ради мира можно приносить въ жертву матеріальныя выгоды, но не души и тѣла человѣческія. Просящему у тебя кафтанъ отдай и рубаху, но что скажешь просящему у тебя дѣтей твоихъ, чтобы обратить ихъ въ рабство? На этой почвѣ съ поляками не можетъ быть и разговора. Но есть другая почва, на которую охотно станетъ лучшая часть польскаго народа и на которой мы можемъ и должны съ ними сойтись, — это почва религіозная. И для самихъ поляковъ Польша не есть только національная идея: въ ней они находятъ великую религіозную идею и миссію. И противъ Россіи полякъ такъ ожесточенно враждуетъ не въ качествѣ поляка и славянина (ибо тогда ему слѣдовало бы болѣе враждовать противъ нѣмцевъ), но въ качествѣ передового бойца великой идеи западнаго Рима враждуетъ онъ противъ Россіи, въ которой видитъ представительницу противоположной идеи восточнаго Рима. И здѣсь дѣло Россіи — показать, что она не есть только представительница *Востока*, что она есть дѣйствительно *третій* — Римъ, не исключающій перваго, а примиряющій собою обоихъ.

Было славное время, когда на почвѣ христіанства подъ знаменемъ вселенской церкви оба Рима, и западный и восточный, соединялись въ одной общей задачѣ — въ утвержденіи христіанской истины. Тогда ихъ особенности — особенности восточнаго и западнаго характера — не исключали, а восполняли другъ друга. Это единство было непрочно, потому что не прошло еще черезъ искусъ самопознанія. Оно рушилось. Великій споръ Востока и Запада, упраздненный въ христіанской идеѣ, съ еще большею силою возобновился въ пре-

дѣлахъ историческаго христіанства. Но если раздѣленіе церквей было исторически необходимо, то еще болѣе необходимо нравственно для христіанства положить конецъ этому раздѣленію. Христіанская и православная страна, не принимавшая участія въ началѣ братоубійственнаго спора, первая должна его покончить.

Начиная говорить объ этомъ великомъ дѣлѣ примиренія съ римскою церковью, я не смѣю обращаться къ *совершеннымъ* христіанамъ, для которыхъ папа есть только антихристъ, осужденный на злую гибель; не смѣю я говорить съ людьми безгрѣшными и непорочными, которые могутъ только бросать каменья въ вавилонскую блудницу. Но я увѣренъ, что въ православной Россіи найдется не мало и такихъ людей, которые, въ сознаніи собственныхъ несовершенствъ и грѣховъ своего безконечнаго удаленія отъ христіанскаго идеала, откроютъ источникъ справедливыхъ и доброжелательныхъ чувствъ даже къ «антихристу» и къ «вавилонской блудницѣ». Можетъ быть даже, эти люди найдутъ для римской церкви въ Новомъ Завѣтѣ болѣе подходящій прообразъ, нежели антихристъ и вавилонская блудница. Вспомнимъ въ самомъ дѣлѣ, какими важными ошибками и грѣхами ознаменовалъ себя тотъ первоверховный апостолъ Христовъ, съ именемъ котораго сама римская церковь связываетъ всю свою силу. Вспомнимъ и высокомѣрное заявленіе своего превосходства: «аще и вси соблазнятся, но не азъ», — и ревность не по разуму въ поднятіи меча на защиту Христа, и внезапное малодушіе въ троекратномъ отреченіи отъ Христа. Вспомнимъ мы вмѣстѣ съ тѣмъ, что тотъ же апостолъ, котораго за помышленіе о человѣческомъ болѣе чѣмъ о Божьемъ Христосъ назвалъ сатаной и соблазномъ — онъ же за исповѣданіе истинной вѣры въ Сына Божія названъ камнемъ и блаженнымъ, а за пламенную любовь къ учителю трижды услышалъ: «паси овцы моя». Сообразимъ мы еще и то, что для насъ, православныхъ, высшимъ и безусловно обязательнымъ авторитетомъ въ дѣлахъ вѣры и церкви служатъ доселѣ семь вселенскихъ соборовъ, которые всѣ были до раздѣленія церквей, а потому и дѣло о папствѣ не могло быть разсмотрѣно и рѣшено никакимъ вселенскимъ соборомъ.

Въ силу всего этого мы воздержимся отъ самовольнаго осужденія Запада и постараемся безъ предупрежденія разсмотрѣть сущность великаго спора, чтобы найти истинный путь къ примиренію.

II.

Востокъ и Западъ въ древнемъ мірѣ. — Историческое мѣсто христіанства.

Съ самаго начала человѣческой исторіи ясно обозначилась противоположность двухъ культуръ — восточной и западной. Основаніе восточной культуры — подчиненіе человѣка во всемъ сверхчеловѣческой силѣ; основаніе культуры западной — самодѣятельность человѣка. Та сверхчеловѣческая сила, которой подчинялась восточная жизнь, многочастно и многообразно измѣняла свои проявленія соотвѣтственно различію племенъ и эпохъ; многоразлично проявлялось и человѣческое начало въ жизни западной. Но различіе всѣхъ этихъ частныхъ формъ не закрываетъ существеннаго контраста двухъ образованій. Контрастъ этотъ достаточно рѣзко выразился уже и въ древней исторіи. Восточныя культуры образовались на почвѣ *родового* быта; западныя произошли подъ преобладающимъ вліяніемъ быта *дружиннаго.* По указанію Аристотеля на Востокѣ народъ слагался изъ *управляемыхъ,* т. е. изъ цѣлыхъ родовъ или домовъ, откуда вытекаетъ монархія какъ домашняя форма правленія. Въ Элладѣ же (и на всемъ Западѣ) народъ слагался изъ вольныхъ людей, откуда происходитъ республика.

Исходя изъ подчиненія сверхчеловѣческому началу, восточное образованіе выработало свой опредѣленный нравственный идеалъ, главныя черты котораго суть смиреніе и полная покорность высшимъ силамъ. Легко видѣть оборотную сторону этихъ добродѣтелей: раболѣпство, косность и апатія, привязанность къ преданію и старинѣ вырождаются въ замкнутость и застой [3]. Въ сферѣ общественной и политической духъ восточныхъ народовъ выработалъ патріархальную деспотію; чистѣйшее же его выраженіе здѣсь есть *теократія.* Въ умственной дѣятельности, которая составляла здѣсь привилегію служителей высшей силы (брамины, маги, халдеи, египетскіе жрецы)

---

[3]) Въ этомъ смыслѣ чистѣйшій образецъ восточной культуры представляетъ намъ замкнутый *неподвижный* Китай; но именно поэтому китайская культура и не входитъ въ общую исторію человѣчества, ибо исторія есть *движеніе.*

исключительно преобладалъ интересъ религіозный, и все мышленіе и познаніе связывалось *теософическою* идеею. Наконецъ творческое воздѣйствіе человѣка на матеріальную природу, т. е. изящное художество — съ одной стороны, земледѣліе и медицина — съ другой, все это носило характеръ священнодѣйствія и всецѣло подчинялось религіи. Земледѣліе было богослужебнымъ обрядомъ, врачами были исключительно жрецы, и изящныя искусства, сосредоточенныя въ храмѣ и соединенныя съ магическими священнодѣйствіями, восполняли собою этотъ кругъ религіознаго творчества или *теургіи*. Такимъ образомъ и въ общественной жизни, и въ мышленіи, и въ искусствѣ все служило божеству, силы же чисточеловѣческія имѣли вполнѣ подчиненное и пассивное значеніе.

Роли перемѣнились на Западѣ. Западную культуру въ древнемъ мірѣ выработали греческія республики и Римъ. Греческіе города были основаны дружинами бездомныхъ пришельцевъ; Римъ былъ основанъ шайкой разбойниковъ. Отсюда добродѣтели западнаго человѣка — независимость и энергія; пороки — личная гордость, склонность къ самоуправству и раздорамъ. Общественная жизнь грековъ и римлянъ опредѣлялась самоуправленіемъ гражданъ, матеріально обезпеченныхъ классомъ рабовъ и полурабовъ. Умственная дѣятельность и художественное творчество получаютъ здѣсь рѣшительную свободу отъ религіи; вмѣсто восточной теософіи и теургіи эллинскій геній даетъ человѣчеству чистую философію и чистое искусство. Вездѣ мы встрѣчаемся здѣсь съ самодѣятельностью человѣческаго начала, и недаромъ впослѣдствіи изученіе классическаго міра названо было *humaniora*.

Разумѣется, эти два противоположныя образованія сложились не вдругъ, и чтобы понять ихъ историческое значеніе, нужно указать по крайней мѣрѣ важнѣйшіе фазисы въ ихъ развитіи.

Я сказалъ, что та сверхчеловѣческая сила, которой подчинялось восточное человѣчество, принимала многоразличныя формы. Восточный человѣкъ вѣрилъ въ бытіе этой силы и подчинялся ей, но что это за сила — это было тайной и великимъ вопросомъ. Подчиненное *богамъ*, восточное человѣчество *искало* истиннаго *Бога*. Этимъ исканіемъ опредѣляется общій ходъ восточнаго просвѣщенія. Первоначально сверхчеловѣческая сила открывается человѣку въ формѣ явленій и силъ внѣшней природы. Черезъ такую миѳологическую религію натуры прошли всѣ народы, но въ восточномъ язычествѣ эта религія обнаружила всю свою подавляющую силу. Чудовищныя ка-

пища Индіи и египетскіе сарапіумы, кровавая колесница Джаггерната и телѣга Фригійской матери боговъ съ ея изступленными самооскопителями, ожерелье изъ человѣческихъ череповъ индійской Дурги и огонь Молоха — все это достаточно свидѣтельствуетъ, съ какой страшной серьезностью восточный человѣкъ поклонялся и служилъ природнымъ богамъ. Но и восточный человѣкъ все-таки сознаетъ себя человѣкомъ, и потому долженъ былъ наконецъ сознать и свое превосходство надъ внѣшней природой. Подавляемый извнѣ сокрушительною силою этой природы, послѣднее слово которой есть *смерть*, человѣкъ перестаетъ внутренно преклоняться передъ этою силой, — призналъ ее *зломъ*. Испытывая фактъ своего физическаго безсилія передъ природой, человѣкъ сознаетъ свое духовное превосходство, выражающееся въ способности *не хотѣть* и *не бояться* — не хотѣть даровъ природной жизни и не бояться ея золъ. Натуральная религія именно въ явленіяхъ крайней своей напряженности обличала сознанію свою несостоятельность. Человѣкъ, добровольно приносившій свою жизнь на алтарь природнаго божества, *тѣмъ самымъ* становился выше этого божества: вѣдь оно не могло ему дать ничего кромѣ благъ природной жизни и ея бѣдствій, но самъ принося себя въ жертву, онъ ясно доказывалъ, что не нуждается въ первыхъ и не боится послѣднихъ, а тогда что ему это божество? Какъ можетъ онъ поклоняться такимъ дѣятелямъ, которые безсильны надъ его волей, — которые ничего дѣйствительно цѣннаго ни дать, ни отнять не могутъ? Онъ свободенъ отъ нихъ, онъ выше ихъ. Этотъ великій актъ освобожденія отъ внѣшней природы и матеріальныхъ боговъ — первое пробужденіе человѣческаго духа рѣшительнымъ образомъ совершилось въ Индіи и называется буддизмомъ. Но Индія, хотя и оплодотворенная арійскимъ племенемъ, все-таки принадлежитъ къ восточному типу: индійскій геній, пробудившійся въ буддизмѣ, не нашелъ въ себѣ положительныхъ силъ для новой жизни и, освободившись отъ культа вещественной природы, не создалъ дѣятельной человѣческой культуры, но передавъ это дѣло на Западъ, въ Элладу, самъ погрузился въ созерцаніе небытія. Хотя въ буддизмѣ человѣкъ, въ лицѣ пробужденнаго мудреца, сознавши тщету природной жизни, высоко вознесся надъ природными богами, но и онъ вмѣстѣ съ ними долженъ исчезнуть въ общемъ ничтожествѣ. Дѣло въ томъ, что и въ высочайшемъ актѣ самосознанія и отрицанія всякой внѣшности человѣкъ Востока все-таки ищетъ не себя, а Бога, не своего личнаго удовлетво-

ренія, а объективной истины; и если въ результатѣ этого исканія получается чистое отрицаніе, то и это отрицаніе для него все-таки выше и дороже его собственной личности. Вся вселенная со всѣми богами и съ Индрой и съ Брамой приходитъ поклониться человѣку Буддѣ, а самъ Будда ищетъ только уничтоженія своего «я» — и только ради этого всѣ твари и всѣ боги и поклоняются ему, что онъ вполнѣ созналъ ничтожество индивидуальнаго существованія, и самъ идетъ и другихъ ведетъ къ Нирванѣ.

Но съ этой точки зрѣнія — религіозной, —а она единственно законная при оцѣнкѣ явленій восточной жизни, — буддійская Нирвана не можетъ быть только отвлеченнымъ отрицаніемъ, понятіемъ небытія, какимъ она представляется европейскому ученому, разсуждающему объ этихъ предметахъ съ высоты своего разумѣнія. Для восточнаго мудреца, не вѣрящаго въ человѣческій разумъ и ищущаго высшей истины, Нирвана есть отрицательное обозначеніе этой высшей истины, первое настоящее имя истиннаго Бога. И въ самомъ дѣлѣ, истинный Богъ самъ по себѣ превосходитъ всякое опредѣленіе: по сравненію съ нашимъ бытіемъ онъ есть небытіе, или сверхсущее (*ὑπερον*). Для религіознаго умозрѣнія божество прежде всего есть абсолютное, т. е. безусловное и безконечное, отрѣшенное ото всякаго различія и всякой множественности — чистое безразличіе или всеединство. Индія съ самаго начала искала Бога умозрительнымъ путемъ и въ этомъ исканіи пришла къ признанію истиннаго божества какъ чистой, ото всего *отрѣшенной безконечности*. Безспорно это есть истина, хотя и не вся истина. Религіозная мысль Востока не остановилась на индійскомъ міросозерцаніи.

Ибо въ этомъ міросозерцаніи уже скрывается раздвоеніе и противорѣчіе. Если истиннымъ признается здѣсь только безусловная и безконечная духовность (какъ бы она ни называлась: Параматма, Брама, Пуруша, Нирвана), то противъ этой единой безусловной духовности является множественное и текущее бытіе природы, надъ которымъ возвысилось лишь сознаніе. Правда, это бытіе считается призрачнымъ, толкуется какъ обманъ или марево (Майя). Однакоже какъ призракъ, какъ обманъ, оно все-таки существуетъ, и существуетъ упорно. Цѣлые ряды Буддъ, познавъ тщету конечнаго бытія (Сансару), пришли къ Нирванѣ, а Сансара все волнуется и морочитъ человѣка, и Майя безъ устали выводитъ все новые и новые узоры своего обманчиваго покрова. Если этотъ покровъ Майи, т. е. мате-

ріальную жизнь, мы признаемъ обманомъ, то это не значитъ, что ея нѣтъ совсѣмъ (тогда бы и обмана не было), а значитъ только, что эта жизнь есть нѣчто недостойное бытія, нѣчто такое, чего не должно быть. То, что не должно быть и что однакоже существуетъ и упорно стоитъ и настаиваетъ на своемъ бытіи, есть *зло.* Данное бытіе міра и человѣка, будучи обманомъ, есть зло. Въ противоположность этому міровому злу истинное, сверхприродное начало опредѣляется какъ *добро.* Такимъ образомъ умозрительная, метафизическая противоположность сверхсущей истины и ложнаго бытія замѣняется этической (нравственною) противоположностью добра и зла. Вмѣсто Брамы и Майи, Нирваны и Сансары, являются Ормуздъ и Ариманъ. Соотвѣтственно практическому и активному характеру этихъ новыхъ началъ, и самая противоположность между ними является какъ ихъ дѣятельная *борьба.* Эта борьба рѣшится конечно побѣдою добраго начала, и человѣку предстоитъ выборъ: или въ служеніи Ормузду побѣдить вмѣстѣ съ нимъ, или погибнуть вмѣстѣ съ его противникомъ. Борьба и побѣда происходятъ не въ человѣкѣ и не ради человѣка: дѣло ведется собственными силами и для собственныхъ цѣлей добраго и злого начала, и человѣкъ можетъ только *пристать* къ тому или другому и раздѣлить ихъ участь. Такое дуалистическое воззрѣніе составляетъ, какъ извѣстно, основу зендской религіи и всей иранской культуры, къ которой болѣе или менѣе примыкаютъ другія образованія Передней Азіи.

И здѣсь человѣкъ не самостоятеленъ. Хотя онъ является здѣсь уже дѣятелемъ въ міровой исторіи (а не созерцателемъ только, какъ въ Индіи), но дѣятелемъ только служебнымъ, отъ котораго ничего не зависитъ: онъ только участникъ въ борьбѣ высшихъ силъ.

Все дѣло въ этой борьбѣ. Ея цѣль — торжество добраго начала. Въ чемъ же должно выражаться это торжество? Злое начало губитъ и умерщвляетъ, его торжество есть смерть всему. Доброе божество спасаетъ и оживляетъ, его торжество есть жизнь всему, и если это торжество полное, то оно должно дать всему *вѣчную жизнь.*

Идея жизни и жизни вѣчной лежитъ въ основѣ *египетской* религіи и культуры. Египетъ всѣми своими силами полюбилъ жизнь какъ проявленіе добраго бога, и потому смерть сдѣлалась его главной заботой. Онъ рѣшительно не захотѣлъ помириться со смертью, ибо вѣрилъ въ живого бога. Божество египетское не есть ни одинокій и самопогруженный все-духъ Брама, не имѣющій ничего пе-

редъ собою, ни строгій Ормуздъ, имѣющій передъ собою только своего противника, дѣйствующій только на него въ безпощадной борьбѣ; египетское божество носитъ въ себѣ положительную возможность живыхъ отношеній. оно обладаетъ вѣчной натурой, какъ началомъ жизни и развитія: благодаря этой натурѣ, какъ женскому началу, оно открывается само себѣ въ вѣчномъ рожденіи и развивается въ тріады боговъ, находящихся въ живой связи между собою [4].

Жизнь вообще есть соединеніе духовнаго начала съ матеріей, или натурой, воплощеніе духа, одухотвореніе матеріи. Для человѣка дѣло жизни является прежде всего въ естественномъ животномъ рожденіи. Но это рожденіе не даетъ вѣчной жизни. Размножаясь по велѣнію природы, человѣкъ служитъ вмѣстѣ и богу жизни, и богу смерти, и Агаѳодемону и Какодемону. Но онъ этого не хочетъ. Несостоятельность физическаго рожденія происходитъ отъ того, что человѣкъ здѣсь не овладѣваетъ матеріей и не дѣлаетъ ее своимъ орудіемъ, — напротивъ, страдательно отдается ея напору и самъ становится ея орудіемъ. Такъ нужно человѣку направить на внѣшнюю матерію свое сознательное и вольное дѣйствіе, овладѣть этою матеріею и воплотить въ ней высшее духовное начало, или по крайней мѣрѣ наложить на нее вѣковѣчную идеальную форму. Это есть дѣло творчества или художества въ самомъ широкомъ смыслѣ, и это стало религіозной и жизненной задачей египтянина, въ эту сторону обратились всѣ его завѣтныя стремленія. Если индусъ въ религіи былъ созерцателемъ, а иранецъ борцомъ и дѣятелемъ, то египтянинъ былъ здѣсь по преимуществу художникомъ. Цѣлью же художества по его взгляду была побѣда надъ смертью, увѣковѣченіе жизни, оживленіе мертваго. Какъ зодчій, ваятель-рисовальщикъ, онъ облекалъ вещество въ вѣчныя идеальныя формы. Эти формы, устоявшія въ теченіе многихъ тысячелѣтій, представляютъ собою первую побѣду надъ смертью; въ нихъ нѣтъ дѣйствительной жизни, но все-таки это есть торжество живого духа человѣческаго надъ мертвымъ веществомъ. Болѣе рѣшительнымъ торжествомъ жизни является *земледѣліе*, которое въ неизмѣнномъ порядкѣ изъ мертвой земли выводитъ живыя и жизнь дающія растенія. Здѣсь мертвая земля дѣйствіемъ живого духа сама превращается въ средство жизни, питаетъ собою живущихъ. Земледѣліе было главнымъ искусствомъ египтянъ; но и въ

[4] Посредствующимъ звеномъ между началами иранской и египетской культуры служитъ ассиро-халдейская культура.

немъ торжество жизни не полно и не прочно. И вотъ, когда несмотря на помощь процвѣтавшей въ Египтѣ жреческой медицины (новое искусство жизни), живущіе умирали, египтянинъ не могъ помириться съ этой неудачей и не хотѣлъ отдавать мертвой землѣ мертвое тѣло, но тщательно сохранялъ трупы людей и животныхъ для всеобщаго воскресенія. Только въ этомъ дѣйствительномъ оживленіи всего умершаго, въ возстановленіи и одухотвореніи всякой плоти могъ египтянинъ видѣть высшую и окончательную цѣль бытія, полнаго осуществленія которой онъ ждалъ отъ будущаго таинственнаго дѣйствія самого божества. Эта великая религіозная идея всеобщаго воскресенія или возстановленія всяческихъ *(ἀποκατάστοσις τῶν πάντων)* есть по преимуществу египетская идея.

Тогда какъ религіозный человѣкъ Востока на послѣдней ступени своего развитія — въ Египтѣ обоготворилъ идею жизни, но напрасно пытался увѣковѣчить жизнь въ области внѣшней природы, — человѣкъ Запада самъ жилъ и дѣйствовалъ въ сферѣ свободы [5].

Ученица Египта — Эллада не удовольствовалась его религіознымъ художествомъ, а создала свободное человѣческое искусство. Въ то время какъ на Востокѣ творчество всецѣло служило богамъ, въ Греціи сами боги были произведеніемъ поэтовъ; по свидѣтельству Геродота только отъ Омира и Гезіода узнали эллины имена и дѣла боговъ. Греческая поэзія прямо служила возвеличенію человѣческаго начала передъ Божествомъ. Въ Иліадѣ, гдѣ олимпійцы такъ много хлопочутъ о человѣческихъ дѣлахъ, какъ незначительны всѣ ихъ усилія передъ однимъ рѣшеніемъ Ахиллеса, на дѣйствіи и бездѣйствіи котораго сосредоточены всѣ взоры людей и боговъ! какъ жалокъ злой, но безсильный царь боговъ передъ человѣкомъ — титаномъ Прометеемъ, и какъ ничтоженъ авторитетъ безчеловѣчнаго закона передъ человѣческимъ чувствомъ Антигоны!

Проявивъ силу человѣческаго начала въ свободномъ искусствѣ, Греція создала и свободную философію. Содержаніе главныхъ философскихъ идей здѣсь не ново: эти идеи были знакомы и Востоку. Но замыселъ — изслѣдовать своимъ разумомъ начала всѣхъ вещей ради

---

[5] Посредниками между восточной и западной культурой въ древнемъ мірѣ являются финикіяне и карѳагеняне съ своимъ подвижнымъ и предпріимчивымъ характеромъ и съ своими полусвободными учрежденіями, Финикія связываетъ Востокъ съ Элладой, Карѳагенъ сводитъ Востокъ съ Римомъ.

чисто-теоретическаго интереса, и та форма свободнаго философствованія, которую мы находимъ въ діалогахъ Платона и сочиненіяхъ Аристотеля, — это было чѣмъ-то новымъ, прямымъ выраженіемъ самодѣятельности человѣческаго ума, какой на Востокѣ ни до того, ни послѣ никогда не являлось.

Энергія свободнаго человѣческаго начала отстояла Грецію отъ персидскаго нашествія и породила пышный расцвѣтъ классической культуры; но она оказалась безсильной противъ внутренняго зла. Искусство человѣческое только украшало жизнь, но не пересоздавало ея, оставляя въ ея основѣ ту же темную силу, то зло человѣческой природы, которое въ греческой исторіи выразилось въ постоянныхъ междоусобіяхъ городовъ и въ непрерывной, до звѣрства жестокой борьбѣ партій и классовъ внутри каждой республики. И немудрено, что общественная жизнь эллинскихъ городовъ представляла печальную картину насилія и раздора, когда непремѣннымъ основаніемъ этой свободной жизни было рабство.

Человѣкъ-художникъ былъ безсиленъ противъ общественнаго зла, безсиленъ былъ противъ него и человѣкъ-мыслитель. Философія была только разсужденіемъ и не сообщала никакихъ практическихъ началъ для исправленія жизни. Здѣсь Платонъ создавалъ однѣ утопіи, а Аристотель только описывалъ и приводилъ въ систему существующія формы быта, узаконяя ихъ основное зло — рабство. И искусство и философія только отвлекали на время отъ злой жизни, не дѣйствуя на основу этой жизни — *волю* человѣческую. На помощь человѣку-художнику и человѣку-мыслителю долженъ былъ прійти человѣкъ крѣпкой воли и практическаго разума.

На мгновеніе властительный римлянинъ далъ міру миръ и оправдалъ свое призваніе:

Съ царскою властью народами правь, защищая смиренныхъ,
Гордыхъ смиряя...

Человѣческая воля (свобода), какъ начало права, — вотъ идея Рима. Законъ жизни — въ волѣ человѣка. Но чтобы быть закономъ, эта воля должна быть одна, ибо многія воли находятся во взаимномъ противорѣчіи. Только воля одного, передъ которою всѣ равны, можетъ быть закономъ и авторитетомъ.

Нѣтъ добра въ многовластьѣ: одинъ да будетъ властитель. Но если воля одного человѣка для другихъ есть законъ, то что такое

она сама въ себѣ? Не зная ничего высшаго надъ собою, она есть *самозаконіе*, или чистый произволъ. Воля есть самъ человѣкъ и классическая культура, основанная на человѣческомъ началѣ, достигаетъ своего полнаго выраженія въ обожествленіи *самого* человѣка — въ императорской апоѳеозѣ. Античный міръ, не удовлетворенный идеалами искусства и идеями философіи, жаждалъ подчиниться живой личной силѣ, представляющей собою самого человѣка — и онъ обоготворилъ Кесаря. Для Кесаря не нужно было никакихъ особыхъ качествъ. въ немъ не видѣли и представителя какихъ-либо высшихъ силъ: онъ самъ былъ верховнымъ богомъ именно какъ безусловный человѣкъ; онъ обоготворялся только за то, что надъ нимъ не было никого и ничего высшаго. Такимъ совершеннымъ, самозаконнымъ человѣкомъ могъ быть только одинъ. Всякій могъ стать кесаремъ, но въ данную минуту Кесарь только одинъ.

Западъ, вѣря и поклоняясь человѣческому началу, искалъ *совершеннаго* человѣка. Красота человѣческой формы и высота человѣческой мысли, обнаруженныя Элладой, его не удовлетворяли; онъ шелъ глубже, ища совершенства въ *самомъ* человѣкѣ, т. е. въ его безусловной свободѣ или самозаконіи. Тиверій и Неронъ показали міру, какое совершенство заключается въ самомъ человѣкѣ. Владыки міра, избавленные ото всякаго внѣшняго опредѣленія и стѣсненія, они являли собою человѣческое естество въ его безусловной свободѣ. Эта безусловная свобода оказалась безуміемъ. Міръ, искавшій совершенства въ человѣкѣ, обоготворилъ самого человѣка, и увидѣлъ въ немъ бѣшенаго звѣря. Ясно стало, что *совершенство человѣка не въ немъ самомъ*.

Между тѣмъ, съ другой стороны Востокъ, не признававшій совершенства въ человѣкѣ, а искавшій совершеннаго Бога и понявшій Его какъ совершенную безпредѣльность — въ Индіи, какъ совершенный свѣтъ и добро — въ Иранѣ, какъ совершенную жизнь — въ Египтѣ, — Востокъ пришелъ къ великой жаждѣ увидѣть и ощутить въ дѣйствительности это совершенное Божество, эту безконечность, этотъ свѣтъ и жизнь, являвшіеся ему лишь въ созерцаніи ума, или же въ миѳическихъ инкарнаціяхъ. Божественныя силы издревле воплощались въ мірѣ, но воплощались въ водѣ и въ огнѣ, въ громѣ и молніи, въ *тѣлахъ* животныхъ и образахъ человѣческихъ. Являлись и богочеловѣки, сыны божіи, и спасали людей и народы, но спасали они ихъ отъ чудовищъ и дикихъ враговъ, и давали имъ веществен-

ные дары — огонь и золото, хлѣбъ и вино. Воплощая свои божественныя силы только въ человѣческомъ *тѣлѣ*, эти миѳическіе богочеловѣки — Кришна и Озирисъ, Аттисъ и Мелькартъ — по совершеніи своего физическаго подвига, исчезали вмѣстѣ съ тѣломъ и оставляли по себѣ только сказочное воспоминаніе. Требовалось болѣе дѣйствительное Богоявленіе и непрерывное посредство между Божествомъ и человѣкомъ.

Въ Александріи, на почвѣ Египта, въ которомъ мы видѣли послѣдній фазисъ религіозной мысли Востока — на почвѣ Египта, оплодотворенной свободнымъ эллинскимъ просвѣщеніемъ, къ концу древняго міра вырабатывается воззрѣніе, которое представляетъ совершенное Божество во всей его чистотѣ, какъ сверхсущее Добро, имѣющее жизнь въ себѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ, и именно въ силу этого понятія о Божествѣ *совершенномъ въ себѣ* требуетъ постояннаго посредства между нимъ и нашимъ міромъ; ибо безконечное совершенство Божества дѣлаетъ его самого по себѣ недоступнымъ для насъ и вызываетъ нужду въ посредникѣ, а съ другой стороны, безъ этого посредника нашъ міръ, — обреченный на всегдашнее несовершенство, смущалъ бы чистоту Божества. Если Богъ есть совершенная безпредѣльность и полнота, то Онъ не можетъ быть остановленъ предѣлами нашей природы. Онъ проявится и въ насъ. Если Божество есть совершенное Добро, то оно спасаетъ человѣка не отъ физическихъ только золъ внѣшнимъ подвигомъ, но и отъ духовнаго зла черезъ внутреннее соединеніе съ нравственною силою самого человѣка. Наконецъ, если Божество есть совершенная жизнь, то оно собственнымъ дѣйствіемъ исцѣлитъ, оживитъ и возстановитъ нашу смертную природу. Видѣть Божество подъ человѣческою внѣшностью недостаточно; нужно, чтобы оно дѣйствительно вочеловѣчилось, т. е. соединило съ собою не тѣло человѣческое только, но и его внутреннюю сущность, его разумную душу, его волю и нравственное дѣйствіе.

Западъ въ апоѳеозѣ Кесаря обоготворилъ произволъ, т. е. собственную волю человѣка, но эта воля оказалась сама по себѣ пустою, лишенною всякаго нравственнаго содержанія: отсюда потребность въ этомъ содержаніи, потребность вмѣсто мнимаго въ дѣйствительномъ обожествленіи человѣческаго существа, въ соединеніи *самого* человѣка съ истиннымъ совершенствомъ живого Бога. Въ то же время и Востокъ пришелъ къ потребности воплощенія совершеннаго Бога именно *въ самомъ* человѣкѣ, въ его нравственной волѣ.

Западъ почувствовалъ, что искомый имъ совершенный человѣкъ не можетъ быть такимъ самъ по себѣ, а только во внутреннемъ соединеніи съ совершенствомъ Бога, а Востокъ почувствовалъ, что совершенный Богъ можетъ обнаружить свое совершенство только въ совершенномъ человѣкѣ. И ложный человѣко-богъ Запада — Кесарь, и миѳическіе бого-человѣки Востока — одинаково призывали истиннаго Богочеловѣка.

III.

Христіанство и реакція восточнаго начала въ ересяхъ. — Смыслъ мусульманства.

Христіанство есть откровеніе совершеннаго Бога въ совершенномъ человѣкѣ.

Совершенный человѣкъ есть тотъ, который, обладая полною силой и энергіей человѣческаго начала, самъ добровольно и безусловно подчиняетъ все человѣческое въ себѣ высшему Божеству. Подчиненіе божественному началу было свойственно всему Востоку, — но это было подчиненіе только страдательное, ибо человѣческое начало не имѣло свободы и энергіи. И стада безсловесныхъ подчиняются волѣ Божіей, но это не возвышаетъ ихъ достоинства. Съ другой стороны, Западъ, развившій человѣческое начало на свободѣ, не находилъ Бога въ себѣ и могъ поклониться только невѣдомому Богу. Одинъ лишь народъ въ древнемъ мірѣ при живой и напряженной религіозности (чувствѣ своей связи съ Божествомъ) обладалъ и высокой энергіей человѣческаго начала — его нравственной свободой. Энергія человѣческой субъективности въ народномъ характерѣ *евреевъ* открывала здѣсь возможность личнаго взаимодѣйствія съ Божествомъ: Богу было на чемъ проявиться. Не случайно Богъ вочеловѣчился въ Іудеѣ. Отъ акта вѣры праотца Авраама и до такого же акта вѣры Маріи изъ Назарета вся священная исторіи евреевъ есть нѣкоторый богочеловѣческій процессъ, постоянное, личное и нравственное взаимодѣйствіе человѣка съ его живымъ Богомъ, и эта исторія естественно завершается *личнымъ* соединеніемъ живого Бога со *всѣмъ существомъ* человѣка—съ разумной душой и матеріальнымъ тѣломъ.

Открывшаяся въ Христѣ тайна Богочеловѣчества — личное соединеніе совершеннаго Божества съ совершеннымъ человѣчествомъ не составляетъ только величайшую богословскую и философскую истину. — это есть узелъ всемірной исторіи. Въ Христѣ находятъ свою полноту и удовлетвореніе историческій Востокъ, вѣрящій и поклоняющійся совершенному Божеству, но не могущій осуществить Его, только ищущій Его, и историческій Западъ, вѣрящій и поклоняющійся совершенному человѣку, но съ отчаяніемъ находящій его подъ конецъ только въ обезумѣвшемъ отъ самовластія Кесарѣ. Воплощенная истина говоритъ Востоку: совершенное Божество, котораго ты ищешь, ты можешь найти только въ соединеніи съ настоящимъ человѣчествомъ, и цари-волхвы съ Востока приходятъ поклониться рожденному Богочеловѣку. Христосъ говоритъ Западу: человѣкъ, котораго ты ищешь, не можетъ быть *только* человѣкомъ, совершенный человѣкъ есть лишь явленіе совершеннаго Бога, — и владыка Запада Римъ, въ лицѣ Понтійскаго Пилата, торжественно утверждаетъ эту истину и указываетъ на Христа: се человѣкъ.

Этимъ открывается новый міръ, въ которомъ уже не должно быть ни восточной, ни западной культуры, а только одно истинное человѣчество. Для истиннаго человѣчества одинаково необходимы и энергія человѣческаго начала, свободное дѣйствіе всѣхъ человѣческихъ элементовъ, безъ чего человѣчество будетъ только стадомъ, — и приложеніе этой энергіи къ общему дѣлу Божію, добровольное соглашеніе ея съ высшимъ началомъ, безъ чего человѣческая самодѣятельность, лишенная содержанія, превращается въ безсмысленный произволъ, ведущій къ розни и взаимному истребленію, или къ деспотизму и рабству, т. е. къ нравственной смерти. Мы видѣли, что Западъ, ушедшій отъ подчиненія божественному началу, подчинился произволу обоготвореннаго чудовища, въ то время какъ Востокъ замеръ въ своихъ окаменѣвшихъ формахъ. Разлученіе божественнаго и человѣческаго начала отнимало у человѣчества истинную жизнь. Ни древній Востокъ со своимъ безчеловѣчнымъ богомъ, ни древній Западъ со своимъ безбожнымъ человѣкомъ, возведеннымъ въ боги, не представляли собою истиннаго, нормальнаго человѣчества, которое, во-первыхъ, должно жить *само* и, во-вторыхъ, должно жить во что-нибудь высшее, осуществлять вселенское дѣло Божіе. Только открывшееся въ Христѣ внутреннее соединеніе обоихъ началъ дало человѣчеству возможность этой истинной жизни.

Человѣчество является теперь какъ живое богочеловѣческое тѣло, или *церковь*.

Вселенская христіанская церковь, говоря исторически, есть полный синтезъ восточной и западной культуры. Я говорю: *полный* синтезъ, потому что и до христіанства мы находимъ нѣкоторыя соединенія двухъ культурныхъ началъ. Враждебно сталкиваясь другъ съ другомъ (Троянская война, Персидскія войны, походъ Александра Великаго, Пуническія войны и завоеваніе римлянъ), два противоположные міра вступали вмѣстѣ съ тѣмъ въ различныя сочетанія между собою, и ихъ составные элементы подвергались разнообразнымъ смѣшеніямъ. Важнѣйшее изъ этихъ смѣшеній — александрійское — произвело великую перестановку культурныхъ силъ древняго міра. Религіозный Востокъ втянулъ и вобралъ въ себя греческое образованіе. Греки, уже исчерпавшіе силу своего гуманизма въ свободномъ искусствѣ и свободной философіи, перестали быть выразителями западнаго начала. Эллинизмъ явился формой восточнаго содержанія. Воспринявъ религіозную идею Востока, бродячіе, блуждавшіе греки *оріентировались* духовно, а Востокъ, всегда думавшій объ одномъ, но разно выражавшій свои думы, нашелъ въ эллинскомъ *словѣ* единую форму для своей идеи. Съ александрійской эпохи нѣтъ уже самостоятельнаго эллинизма, ибо нѣтъ свободнаго философскаго изслѣдованія, свободнаго искусства, свободной политической жизни; вмѣсто эллинизма мы видимъ эллинизованный Востокъ, а власть Запада переходитъ къ Риму. Объединивъ западный міръ, Римъ покоряетъ и эллинизованный Востокъ, но это уже не есть побѣда западнаго начала, ибо, какъ мы видѣли, Римъ при своей побѣдѣ довелъ въ апоѳеозѣ Кесаря западное начало до абсурда и долженъ былъ отъ него отречься, т. е. отречься отъ самого себя, чтобы принять спасеніе, грядущее отъ Востока.

Когда римскіе легіоны явились за Евфратомъ и близъ границъ Индіи, а евреи Петръ и Павелъ стали проповѣдывать новую религію на улицахъ Вѣчнаго города, восточнаго и западнаго міра уже не было — произошло двойное объединеніе историческаго человѣчества: внѣшнее—во *всемірной* имперіи и внутреннее—во *вселенской* церкви. Тутъ уже мы не имѣемъ рядомъ двухъ культуръ, а имѣемъ двѣ общія концентричныя сферы жизни: одну высшую и болѣе внутреннюю — церковь, и другую низшую и внѣшнюю, периферическую — гражданское общество; но затѣмъ это послѣднее, принимая христіан-

скую вѣру, ставитъ себя во внутреннюю зависимость отъ церкви, въ которой и должна сосредоточиться и объединиться вся жизнь человѣчества.

Церковь, какъ собирательное тѣло совершеннаго Богочеловѣка, держится внутреннимъ сочетаніемъ божественнаго и человѣческаго элементовъ. Въ этомъ сочетаніи, т. е. въ истинѣ богочеловѣка и богочеловѣчества, вся сущность церкви. Реализовать ее въ себѣ является историческою задачею церкви, исполненіемъ которой она возрастаетъ въ полноту возраста Христова. Эта жизненная задача церкви, единая по своему существу, представляетъ три тѣсно между собою связанныя стороны: должно, во-первыхъ, утвердить истину богочеловѣчества какъ догматъ *вѣры* (исповѣдать ее), должно, во-вторыхъ, оправдать ее для сознанія и, въ-третьихъ, осуществить ее въ практической *жизни.* Противъ истинной христіанской вѣры возстаютъ *ереси,* какъ скрытыя выраженія антихристіанскихъ *религіозныхъ* началъ; христіанскому сознанію противопоставляетъ себя антихристіанское *просвѣщеніе;* наконецъ, дѣятельному осуществленію христіанства въ мірѣ препятствуетъ антихристіанская *политика* самихъ церковныхъ людей, возобновившая въ новомъ человѣчествѣ древнее раздѣленіе.

Какъ христіанство примирило и сочетало божественное съ человѣческимъ и въ вѣрѣ, и въ мысли, и въ жизни, такъ антихристіанская религія разрываетъ эту связь, раздѣляетъ божественное отъ человѣческаго въ области вѣры; антихристіанское просвѣщеніе — въ области мышленія и познанія; антихристіанская политика — въ области жизни и общественныхъ отношеній. Со всѣхъ этихъ сторонъ мы видимъ реакцію противъ одного начала, одной идеи, одного факта— богочеловѣчества.

Съ первыхъ временъ христіанства и донынѣ богочеловѣкъ является для міра камнемъ преткновенія и соблазна. Прежде всего споткнулись объ этотъ камень люди глубоко-религіозные, но которые не могли отдѣлаться отъ старой религіозной идеи, не постигавшей дѣйствительнаго и полнаго соединенія божества съ нашей природой. Вся многочисленная и разнообразная толпа еретиковъ, появившихся уже съ перваго вѣка, при великомъ разногласіи сходится между собою въ одномъ главномъ пунктѣ — въ отрицаніи дѣйствительнаго богочеловѣка. Всѣ они связываютъ свою религію съ лицомъ Христа, но не признаютъ Его богочеловѣчности и искупительнаго по-

двига. Для однихъ Христосъ есть только великій пророкъ, заслуживішій особое благоволеніе Божіе (эвіониты и всѣ іудействующіе сектанты); они не видятъ въ Христѣ Бога. Другіе не видятъ въ Немъ человѣка: для нихъ Его человѣчность есть только видимость и призракъ. Такой *докетизмъ* составляетъ общее ученіе множества различныхъ ересей. Изъ нихъ однимъ (большая часть гностиковъ) подъ человѣческою видимостью Христа представляется нѣкоторая эманація безпредѣльнаго и непостижимаго Божества — одна изъ вѣчныхъ божественныхъ сущностей (эоновъ); другіе (Симонъ и Менандръ, патрипассіане, Савелій) видятъ въ Христѣ непосредственное явленіе единаго безначальнаго существа. Вообще же по смыслу докетическаго взгляда Христосъ, несмотря на свое явленіе въ мірѣ, остается всегда безконечно-далекимъ отъ міра и совершенно непричастнымъ человѣческой природѣ; Онъ исключительно и всецѣло принадлежитъ одному божественному міру. Нашъ Христосъ имѣетъ небеснаго Отца и земную Мать, — Христосъ гностическій имѣетъ и отца и мать только на небесахъ, въ предѣлахъ божественнаго міра. Основой этого божественнаго міра, или *Плиромы* (полноты) является такимъ образомъ полярность отеческаго и материнскаго начала, воспроизводимая въ цѣломъ рядѣ двоицъ и троицъ. Нельзя не видѣть здѣсь египетскаго воззрѣнія, переносящаго на божество форму физическаго рожденія и представляющаго божественное бытіе въ длинной вереницѣ поколѣній. Родословіе гностическихъ эоновъ очень близко воспроизводитъ родословіе египетскихъ боговъ, и какъ здѣсь Озирисъ, такъ и гностическій Христосъ есть лишь звено этой божественной цѣпи. Онъ является на землѣ, но, уже рожденный физически на небѣ, онъ не нуждается въ человѣческой матери и не вступаетъ ни въ какую существенную связь съ нашей природой.

Такое отрицаніе богочеловѣка, какъ дѣйствительнаго посредника между божествомъ и твореніемъ, полагаетъ между этими двумя непроходимую бездну, при чемъ твореніе, безусловно отдѣленное отъ божества, т. е. ото всего истиннаго, благого и свѣтлаго, однимъ словомъ, ото всего положительнаго, необходимо является произведеніемъ злого начала. Въ этомъ пунктѣ гностическое воззрѣніе примыкаетъ къ зендскому дуализму. Въ сродной гностикамъ ереси манихейской идея противоположности и борьбы между добрымъ и злымъ началомъ развивается даже съ большею полнотою и драматичностью, нежели въ Зендъ-авестѣ. Въ манихейской системѣ споръ между свѣтомъ и

тьмой идетъ изъ-за отдѣльныхъ элементовъ свѣтлаго царства — разумныхъ душъ, плѣненныхъ тьмой; для ихъ освобожденія отъ узъ злого вещественнаго бытія ратуютъ свѣтлыя силы. Эта идея у другихъ гностиковъ развивается иначе. Вслѣдствіе прямой противоположности двухъ міровъ элементы божественнаго міра не могли подпасть власти собственнаго злого начала, съ которымъ у нихъ нѣтъ никакого соприкосновенія; ихъ уклоненіе отъ свѣтлаго царства могло совершиться не въ область чистаго зла, а лишь въ среднюю область между добромъ и зломъ: эта средняя область есть міръ *невѣдѣнія* или безсознательнаго бытія, т. е. весь нашъ видимый міръ, созданный неразумнымъ *Димiургомъ*. Освобожденіе свѣтлыхъ душъ изъ этого міра совершается путемъ *сознанія*. Свѣтлыя силы Плиромы побѣждаютъ врага не прямой борьбой, а обманомъ. Неразумный Димiургъ въ своемъ невѣдѣніи самъ устраиваетъ свой міръ такимъ образомъ, что заключенныя въ немъ духовныя существа, благодаря своей особенной организаціи, получаютъ возможность прійти къ сознанію и отрѣшенію отъ міра, въ чемъ и состоитъ все спасеніе. Эти существа спасаются отъ міра, но міръ, созданный Димiургомъ и самъ Димiургъ не спасаются, т. е. не соединяются съ верховнымъ божествомъ и не входятъ въ Плирому, но остаются навѣки въ своемъ *среднемъ мѣстѣ*, т. е. въ своей собственной ограниченности. Такимъ образомъ это промежуточное звено нисколько не устраняетъ дуализма между божествомъ и твореніемъ, а сообщаетъ ему лишь болѣе твердую и опредѣленную форму.

Является ли міръ прямымъ намѣреннымъ твореніемъ злого начала, или же продуктомъ невѣдѣнія, во всякомъ случаѣ тѣ, для которыхъ онъ является съ такимъ отрицательнымъ характеромъ, которые видятъ въ мірѣ только зло или обманъ, тѣмъ самымъ заявляютъ, что не принадлежатъ къ этому міру: обличающій зло не причастенъ злу и сознающій обманъ свободенъ отъ него. Люди, могущіе отрѣшиться отъ міра, происходятъ не отъ міра, а свыше, и одно сознаніе этого высшаго происхожденія есть уже для нихъ совершенное спасеніе; имъ не нужно долгаго и мучительнаго процесса духовнаго перерожденія, ибо они уже рождены свыше и только обманчивая видимость связываетъ ихъ съ землею: они лишь по ошибкѣ принадлежатъ къ міру подобно сыну царя, который былъ бы подмѣненъ и воспитанъ въ семьѣ нищаго. Нужно, чтобы они узнали себя, и вотъ къ нимъ нисходитъ небесный эонъ — Христосъ, не для

того, чтобы искупить ихъ или воспринять ихъ природу, — и безъ того ихъ природа одна и та же съ Его небеснымъ существомъ, и въ искупленіи они не нуждаются, — Онъ является къ нимъ только для того, чтобы сказать имъ, кто они, напомнить имъ высшее происхожденіе и всѣхъ ихъ, разсѣянныхъ въ мірѣ, собрать воедино. Здѣсь Христосъ приходитъ не для того, чтобы спасти міръ, а для того, чтобы взять изъ міра тѣхъ, кто уже спасенъ въ силу своей высшей природы, и все дѣло Христово сводится къ возбужденію сознанія въ этихъ избранникахъ, къ ихъ внутреннему (субъективному) воскрешенію. Христосъ своимъ *словомъ* (*λόγος*) открываетъ сокровенную въ нихъ *мудрость* (*σοφία*) и сообщаетъ имъ истинное *знаніе* (*γνῶσις*). Черезъ это они неизмѣримо возвышаются надъ слѣпымъ творцомъ міра — Диміургомъ: въ противоположность его безсознательности и невѣдѣнію, они являются *знающими* по преимуществу (гностиками), знающими прежде всего ничтожество міра и жизни, и потому отрѣшенными отъ нихъ. Если для «совершенныхъ» въ манихействѣ[6] дѣло спасенія состояло въ полномъ разрывѣ съ міромъ, въ освобожденіи таящагося въ нихъ божественнаго луча изъ тьмы матеріи и въ соединеніи этого луча съ всепоглощающимъ свѣтомъ божественной полноты, то и у гностиковъ мы видимъ такое же отрицательное отношеніе къ міру и такое же стремленіе къ самопогруженію въ божество; только у нихъ это стремленіе имѣетъ болѣе теоретическій, созерцательный характеръ; они стараются всячески погасить въ себѣ всякую дѣятельность и движеніе, связывающее ихъ съ міромъ, чтобы вполнѣ предаться высшему познанію или созерцанію, возвращающему человѣческій духъ въ лоно божества. Въ этомъ пунктѣ гностики обнаруживаютъ явныя черты *индійскаго* міровоззрѣнія.

Такъ въ этомъ великомъ еретическомъ движеніи первыхъ вѣковъ, при видимой связи съ христіанскими представленіями, воскресаютъ идеи языческаго Востока — идеи египетскія, зендскія и индійскія. Естественное рожденіе бого-человѣка отъ бого-матери (бого-матеріи) переносится съ земли на небо, вслѣдствіе чего съ одной стороны небесный міръ превращается въ поколѣнія божественныхъ сущностей (родословія безконечныя, по выраженію апостола), а съ другой стороны человѣчность Посредника превращается въ призракъ,

---

[6] Принадлежащіе къ манихейской сектѣ раздѣлялись на три степени: вѣрныхъ, избранныхъ и совершенныхъ.

чѣмъ упраздняется и самое посредство или богочеловѣчество. Затѣмъ, при отсутствіи дѣйствительнаго посредства, утверждается безусловная противоположность между божествомъ и твореніемъ, и міръ признается порожденіемъ дурного начала (зла, или безумія, Сатаны, или Диміурга). Наконецъ, при такомъ отрицательномъ взглядѣ на міръ спасеніе и возсоединеніе съ божествомъ признается удѣломъ однѣхъ избранныхъ натуръ, непричастныхъ міру, происходящихъ свыше; и если Христосъ не могъ дѣйствительно вочеловѣчиться вслѣдствіе несоизмѣримости между божествомъ и твореніемъ, то по той же причинѣ и люди, причастные божеству, не должны имѣть ничего общаго съ остальнымъ міромъ: все ихъ дѣло сводится къ отрѣшенію отъ міра и созерцанію божества, такъ что человѣческая природа у нихъ является, собственно говоря, такимъ же докетическимъ призракомъ, какъ и человѣчность самого Христа. Такимъ образомъ три общіе и существенные пункта этихъ ересей: докетизмъ, затѣмъ осужденіе міра какъ творенія дурного или низшаго бога, и наконецъ теорія особыхъ духовныхъ людей и совершенныхъ гностиковъ, — тѣснѣйшимъ образомъ связаны между собою, и во всѣхъ нихъ проглядываетъ одна основная идея восточной религіи — идея бога безконечно далекаго отъ міра, непричастнаго и противоположнаго нашей природѣ, *безчеловѣчнаго бога.*

Главныя теоретическія и практическія заблужденія первыхъ сектантовъ исходятъ такимъ образомъ изъ отверженія дѣйствительнаго посредства между божествомъ и твореніемъ въ истинной богочеловѣчности воплощеннаго Христа. Соотвѣтственно этому и первые представители православія (ап. Іоаннъ, ап. Павелъ) ясно сознавали и твердо выражали, что именно въ этомъ, въ дѣйствительномъ воплощеніи Сына Божія, заключается вся суть христіанства; послѣдующіе же преемники ихъ служенія (св. Ириней Ліонскій, св. Ипполитъ Римскій), въ виду распространенія гнозиса во II вѣкѣ, обстоятельно обличая еретическія заблужденія, съ удивительною проницательностью обозначили ихъ антихристіанскій характеръ и указали ихъ главный источникъ въ религіозныхъ ученіяхъ языческаго Востока. Осуждая эти ереси, они выражали не свое личное мнѣніе, они говорили не отъ себя, а отъ всей церкви, въ которой сознаніе основной христіанской истины было настолько живо и сильно, что безо всякихъ особыхъ средствъ и пріемовъ, безъ соборовъ и формулъ, она выдѣлила изъ себя чуждые элементы и тѣсно сомкнулась подъ знаменемъ

дѣйствительно воплотившагося и дѣйствительно распятаго Сына Божія. Въ томъ, что было камнемъ преткновенія для природнаго человѣка, соблазномъ для однихъ и безуміемъ для другихъ, просвѣщаемая Духомъ Святымъ церковь узнала божественную силу и мудрость и любовь. Здѣсь была сила, ибо тотъ, кто принимаетъ на себя грѣхъ міра, внутренно побѣждаетъ міровое зло и спасаетъ міръ, сильнѣе того, кто можетъ только показаться въ предѣлахъ міра, чтобы уйти изъ него со своими. Здѣсь была мудрость, ибо примиреніе двухъ противоположныхъ началъ въ живой дѣйствительности устраняетъ нелѣпыя крайности безчеловѣчнаго бога и безбожнаго человѣка, и даетъ смыслъ всему существующему; здѣсь была любовь, ибо вмѣсто высокомѣрія мнимыхъ божественныхъ людей, отрицающихъ міръ, является смиреніе истиннаго Бога, послужившаго міру и научившаго всѣхъ такому служенію любви.

Обращаясь ко всему человѣку, а не къ отвлеченному уму, и ко всему человѣчеству, а не къ уединеннымъ избранникамъ, церковное христіанство заявляетъ свою способность жить и дѣйствовать во всемірной исторіи. Новорожденная церковь одинаково побѣдоносно прошла черезъ искусъ гоненія и черезъ соблазнъ ложнаго знанія. Уже въ колыбели своей она поборола двухъ змѣй: внѣшней силѣ языческаго государства противостала нравственная сила мучениковъ; надъ лжеименнымъ знаніемъ мнимыхъ избранниковъ восторжествовала истинная вѣра апостоловъ. Это былъ великій подвигъ, но съ IV вѣка задача церкви становится еще труднѣе. Все языческое общество по почину государственной власти подчиняется христіанству, подчиняются христіанству и языческія воззрѣнія. Но антихристіанскія начала и въ общественной жизни и въ умахъ не исчезли, измѣнился только способъ ихъ дѣйствія и проявленія. Общество и государство, вмѣсто явнаго насилія, дѣйствуютъ скрытымъ давленіемъ, незамѣтно разлагая церковную среду. Антихристіанское воззрѣніе, вмѣсто того, чтобы отрицать основной христіанскій догматъ во имя мнимо-высшаго знанія, является искаженіемъ этого догмата во имя мнимой простоты и благочестія. Обѣ враждебныя христіанству силы, и религіозное умозрѣніе Востока, и гражданственность, взятая съ Запада, дѣйствуютъ теперь болѣе извнутри, и тѣмъ опаснѣе ихъ дѣйствіе.

Въ области религіозныхъ вѣрованій теперь уже не отрицаютъ Христа какъ Сына Божія и вмѣстѣ сына человѣческаго (какъ это

дѣлали прежніе еретики), не отвергаютъ въ немъ соединенія божественнаго и человѣческаго элементовъ, а только искажаютъ смыслъ этого соединенія, не усматривая въ немъ полнаго и существеннаго сочетанія совершеннаго Божества съ совершеннымъ человѣчествомъ. Такъ первая и самая знаменитая изъ этихъ новыхъ ересей — аріанская—понимаетъ богочеловѣка какъ нѣчто среднее или промежуточное между той и другой природой; Христосъ здѣсь есть нѣчто меньшее чѣмъ Богъ и нѣчто бо̀льшее чѣмъ человѣкъ, не совсѣмъ Богъ и не совсѣмъ человѣкъ; совершенное же Божество остается недоступнымъ и непостижимымъ, и человѣкъ не можетъ получить истиннаго обо̀женія. Вмѣсто возсоединенія во Христѣ Творца съ твореніемъ является нѣкое неопредѣленное и странное между ними сближеніе. Это сближеніе настолько несовершенно, что даже первенецъ всея твари, Христосъ, согласно аріанскому ученію не имѣетъ настоящаго познанія о верховномъ Богѣ, не знаетъ Его такъ, какъ Онъ есть, тогда какъ по православному ученію совершенный человѣкъ, будучи внутренно сообразенъ совершенному Божеству какъ его подлинный образъ, имѣетъ о немъ и полное познаніе.

Когда церковь, послѣ великихъ смутъ, причиненныхъ этою ересью и ея развѣтвленіями, рѣшительно отвергла аріанскаго полубога и окончательно формулировала (на двухъ первыхъ вселенскихъ соборахъ) догматъ единосущія божественныхъ ѵпостасей, является Несторій, — не отрицающій этого единосущія, не отрицающій совершеннаго божества въ Логосѣ, не отвергающій и совершенной человѣчности Іисуса, но не допускающій между ними полнаго внутренняго и непрерывнаго совпаденія, а признающій только нѣкоторое пребываніе Логоса въ Іисусѣ какъ въ своемъ жилищѣ или храмѣ. Утверждая, что въ Іудеѣ родился только человѣкъ, на котораго впослѣдствіи снизошелъ Богъ-Слово, Несторій отрицалъ человѣческое рожденіе Бога (т. е. отъ человѣческой матери) и въ силу этого отвергалъ и Богородицу. Осужденное въ храмѣ Эфесской Богоматери нечестіе скоро обернулось въ другую, противоположную повидимому, но въ сущности однозначущую форму. Если Несторій допускалъ только внѣшнее, неполное соединеніе божества съ человѣчествомъ, то Евтихій и его послѣдователи, монофизиты, утверждали соединеніе настолько полное, что человѣчество всецѣло превращается въ божество. Но такое соединеніе, въ которомъ совершенно исчезаетъ одно изъ соединяемыхъ, не есть уже соединеніе, а поглощеніе. Такимъ образомъ

обѣ ереси, при видимой своей противоположности (одна раздѣляетъ, другая сливаетъ), сходятся въ своемъ единственномъ результатѣ — въ отрицаніи истиннаго богочеловѣческаго сочетанія, въ которомъ сохраняется сила обоихъ соединяющихся элементовъ при полнотѣ ихъ внутренней связи.

Блестящее обличеніе этой ереси и точное опредѣленіе православнаго ученія объ отношеніи божественной и человѣческой природы въ Христѣ, сдѣланное папою Львомъ Великимъ въ его знаменитомъ догматическомъ посланіи, единодушно принятомъ на вселенскомъ соборѣ въ Халкидонѣ, почти на два столѣтія оградило церковь отъ новыхъ заблужденій въ области христологіи, до тѣхъ поръ пока обличенная ересь не нашла себѣ другой формы и не возродилась въ видѣ монофелитства. Согласно этому ученію, хотя допускаются повидимому обѣ природы въ богочеловѣкѣ, но человѣческая природа въ немъ признается лишь какъ *безусловно пассивная:* въ совершенномъ человѣкѣ отрицается сила собственно-человѣческой воли и энергія человѣческаго дѣйствія; въ немъ остается только одна воля Божія; свобода человѣка, вмѣсто соглашенія и добровольно-подчиненнаго взаимодѣйствія съ волей божественной, вполнѣ уничтожается этой высшей волею, которая такимъ образомъ является для человѣка какъ нѣчто роковое и естественно-обязательное, какъ какая-то подавляющая *сила.*

Эта тонкая ересь, выставленная въ качествѣ благовидной сдѣлки между православіемъ и монофизитствомъ, поддержанная императорами и почти всѣми высшими іерархами, особенно на Востокѣ, подвергала церковь великой опасности — допустить въ христіанство восточный фатализмъ и квіэтизмъ. Когда же, обличенная св. папой Мартиномъ и съ великой силой опровергнутая св. Максимомъ Исповѣдникомъ, она была торжественно осуждена на VI вселенскомъ соборѣ, антихристіанское восточное начало сдѣлало удивительный восторгъ и явилось подъ маской *иконоборчества.*

Здѣсь повидимому дѣло шло о подробностяхъ культа, не касающихся сущности христіанства, а между тѣмъ вопросъ былъ именно объ этой сущности, т. е. опять о полнотѣ и дѣйствительности богочеловѣчества. Если монофизиты отвергли во Христѣ всю человѣческую природу, а монофелиты — человѣческую волю и энергію, то иконоборцы отвергли значеніе человѣческаго *образа* въ совершенномъ человѣкѣ. Оспаривалось достоинство видимой формы божествен-

ныхъ сущностей, подрывалось значеніе обожествленной рожденіемъ Христа плоти, отвергалась самая тайна воплощенія. Церковь, употребляя въ своемъ богослуженіи вещественные образы, чтитъ изображаемое, но изображается не духъ, а плоть. Поклоняясь обожествленному тѣлу Христову, сообщающемуся намъ въ матеріальныхъ формахъ хлѣба и вина, прославляя Пречистую Дѣву, тѣлесно вознесенную выше всѣхъ безплотныхъ силъ и чистыхъ духовъ, и почитая всѣхъ святыхъ, во плоти угодившихъ Богу, церковь признаетъ чистоту и святость плоти, способной къ обоженію, въ силу котораго вся тварь можетъ быть освобождена отъ работы тлѣнія, просвѣтлена и возстановлена, на немъ основано упованіе нашего воскресенія и тѣлесной жизни будущаго вѣка. Утверждать безусловную неизобразимость всего божественнаго, какъ это дѣлали иконоборцы, значитъ отвергать нераздѣльное соединеніе божества съ человѣчествомъ, ибо это послѣднее безъ сомнѣнія изобразимо. Утверждать неизобразимость божества значитъ отрицать дѣйствительность Богочеловѣка, въ которомъ обитаетъ вся полнота божества *тѣлесно* (Колос., 11, 9), который, какъ совершенный человѣкъ, не есть безплотный духъ, но и по воскресеніи имѣетъ какъ человѣческій образъ, такъ и дѣйствительную, ощутимую тѣлесность (Луки, XXIV, 39—43; Іоан., XX, 27—28). Въ своей враждѣ противъ всякихъ изображеній божественнаго иконоборцы въ сущности отвергаютъ богочеловѣческую тѣлесность и превращаютъ явленіе Христа въ пустой призракъ, такъ что съ этой стороны послѣдняя великая ересь возвращается къ докетизму первыхъ гностическихъ сектъ, замыкая собою полный кругъ еретическаго движенія.

Все это еретическое движеніе, замыкаемое иконоборчествомъ, вращаясь вокругъ одного основного пункта и съ разныхъ сторонъ подрывая истину совершеннаго богочеловѣчества, есть въ сущности скрытое отрицаніе самого христіанства. Это скрытое отрицаніе, выражавшееся въ ересяхъ, явилось открытымъ въ *мусульманствѣ*, которое прямо выступило какъ другая, не христіанская религія; между тѣмъ въ мусульманскомъ вѣроученіи нѣтъ ничего существеннаго, что не заключалось бы уже въ христіанскихъ ересяхъ, такъ что мы или эти ереси должны считать за несовершенныя попытки антихристіанской религіи, или же въ мусульманствѣ должны признать христіанскую ересь, только болѣе значительную. Исламъ даетъ мѣсто Христу въ своемъ вѣроученіи, почитая Его какъ великаго и чудес-

нымъ образомъ рожденнаго пророка и чудотворца; не признавая въ немъ однако настоящаго Сына Божія, мусульманство отрицаетъ тайну боговоплощенія; но отрицаніе этой тайны составляло сущность и всѣхъ главныхъ ересей; собственно во взглядѣ на Іисуса Христа и Его Мать магометанство ничѣмъ существеннымъ не отличается отъ несторіанства, съ которымъ Магометъ былъ близко знакомъ. Далѣе, мусульманство проповѣдуетъ *фатализмъ*, но мы видѣли, что и въ предѣлахъ христіанства фатализмъ является непремѣннымъ слѣдствіемъ той ереси, которая у совершеннаго человѣка отнимаетъ собственную, человѣческую волю и энергію, дѣлая изъ него такимъ образомъ мертвое орудіе божественной силы. Наконецъ мусульманство возстаетъ противъ изображеній божественнаго и стремится свести религіозный культъ къ возможно большей простотѣ и скудости; но и это стремленіе существовало въ христіанскомъ мірѣ и рѣшительно выразилось въ иконоборческой ереси, сродство которой съ мусульманствомъ настолько бросается въ глаза, что многіе историки самое возникновеніе иконоборчества приписываютъ единственно желанію византійскихъ императоровъ сблизить христіанство съ явившимся уже тогда и грознымъ мусульманствомъ. Но мы уже видѣли, что иконоборчество входитъ естественнымъ звеномъ въ цѣпь христологическихъ ересей, которыя всѣ имѣютъ съ мусульманствомъ не внѣшнюю, а глубокую внутреннюю связь совершенно независимо отъ желанія византійскихъ императоровъ. Все это еретическое движеніе проникнуто одною отрицательною (относительно христіанства) идеею — отверженіемъ дѣйствительнаго и полнаго богочеловѣчества, такъ что всѣ восточныя ереси сводятся къ древнему восточному принципу *безчеловѣчнаго бога*. Но утвержденіе безчеловѣчнаго бога составляетъ сущность и мусульманской религіи, которая только въ болѣе твердой и ясной формѣ возобновляетъ этотъ древній принципъ. Поэтому нѣтъ надобности останавливаться на внѣшнихъ взаимодѣйствіяхъ или частныхъ заимствованіяхъ мусульманства изъ еретическаго христіанства и обратно. Пребываніе Магомета въ несторіанскихъ монастыряхъ южной Сиріи, знакомство монофелитскихъ и иконоборческихъ императоровъ съ новою религіей и желаніе ихъ сблизиться съ нею — эти факты могутъ имѣть интересъ и значеніе лишь благодаря существенному сродству между исламомъ и еретическимъ движеніемъ, а это сродство остается въ силѣ, если бы мы даже ничего и не знали о тѣхъ фактахъ.

И еретическое движеніе, и мусульманство одинаково представляютъ намъ *реакцію* исключительнаго восточнаго начала — безчеловѣчнаго божества противъ всеобъемлющей христіанской истины совершеннаго богочеловѣчества; и теперь возникаетъ вопросъ: чѣмъ объясняется успѣхъ, который, съ завоеваніемъ мусульманами Египта, Сиріи и Малой Азіи, а затѣмъ и самой Византіи, становится полнымъ торжествомъ антихристіанской религіи въ предѣлахъ прежняго христіанскаго Востока? Откуда же такой успѣхъ низшаго, повидимому уже пережитаго религіознымъ сознаніемъ начала? Только отвѣтивъ на этотъ вопросъ, мы поймемъ общій историческій смыслъ мусульманства.

Мы знаемъ, что задача христіанскаго человѣчества состояла въ томъ, чтобы осуществить истину Христову въ ея трояколъ видѣ: какъ истину вѣры, какъ истину разума и какъ истину жизни; сущность же этой истины состоитъ въ гармоническомъ и всецѣломъ соединеніи божественнаго съ человѣческимъ; и соотвѣтственно этому, сущность антихристіанскаго движенія сводится къ отрицанію этого соединенія, къ упраздненію богочеловѣчества. Мы видѣли, что это отрицаніе въ области вѣры было побѣждено православною церковью, которая, утвердивъ свою догму на вселенскихъ соборахъ, восторжествовала надъ ересью. Если мы вспомнимъ, какъ тонки, благовидны и соблазнительны были нѣкоторыя изъ ересей, то мы должны признать, что эта побѣда надъ ними была великимъ подвигомъ вѣры и вмѣстѣ проявленіемъ присущаго и дѣйствующаго въ церкви Духа Божія. Но и свободныя усилія человѣческаго ума принимали участіе въ этомъ дѣлѣ. Если на вселенскихъ соборахъ отцы церкви, внушаемые Духомъ Божіимъ, прямо и властно опредѣляли основную истину христіанства какъ догматъ вѣры, то тѣ же отцы въ своихъ многочисленныхъ писаніяхъ объясняли и оправдывали этотъ догматъ какъ *мыслимую* истину, путемъ умозрѣнія и діалектики. И тутъ имъ приходилось имѣть дѣло не только съ ересями, возникшими въ христіанскомъ мірѣ, но и съ послѣдними представителями языческаго просвѣщенія, которое въ неоплатонизмѣ приняло сначала положеніе прямо враждебное христіанству. Но великіе учители церкви, также какъ и ихъ противники, стояли вполнѣ на высотѣ тогдашняго просвѣщенія. Это просвѣщеніе было не богато матеріалами: эмпирическое знаніе находилось въ младенчествѣ и механизмъ вселенной былъ плохо изслѣдованъ, но зато греческая философія, завершив-

шая тогда свой кругъ, давала твердыя и здравыя основанія для рѣшенія всѣхъ существенныхъ вопросовъ ума. По личнымъ же своимъ силамъ многіе изъ отцовъ церкви не уступали величайшимъ мыслителямъ всѣхъ временъ. Прилагая эти силы къ раскрытію христіанской истины, они достигли великаго успѣха: побѣда ихъ надъ антихристіанскимъ просвѣщеніемъ того времени была настолько полной, что они прямо покорили, плѣнили себѣ неоплатонизмъ, сдѣлали его христіанскимъ. Замѣчательные неоплатоники, какъ Синезій, становятся христіанами и даже епископами, не переставая быть философами, а геніальный авторъ сочиненій, приписанныхъ Діонисію Ареопагиту, достигшій высокаго авторитета для всей церкви, можетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ поставленъ на ряду съ главнѣйшими представителями неоплатонической философіи.

Такимъ образомъ двѣ первыя задачи христіанства въ мірѣ были исполнены съ успѣхомъ: истина Христова утверждена какъ предметъ вѣры и освѣщена сознательнымъ мышленіемъ, ересь опровергнута и антихристіанское просвѣщеніе покорено. Оставалась третья задача — пересозданіе самой жизни общества сообразно истинѣ Христовой, и въ этой-то задачѣ, при разрѣшеніи которой наиболѣе должна дѣйствовать свободная *воля* человѣческая, въ которой Богъ представляетъ человѣку наиболѣе простора, — въ этой жизненной задачѣ христіанское человѣчество оказалось несостоятельнымъ. Здѣсь же дается намъ и разгадка удивительнаго успѣха мусульманства.

Антихристіанское начало, побѣжденное въ теоріи ученіемъ церкви, не было побѣждено въ практикѣ жизнью сыновъ церкви. Между православной вѣрой и жизнью православнаго общества не было сообразности. Правомыслящіе христіане вѣрили во внутреннее соединеніе или примиреніе божественнаго съ человѣческимъ, совершившееся во Христѣ и долженствующее распространиться во всемъ тѣлѣ его, т. е. во всемъ составѣ видимой церкви; но въ собственной жизни и бытѣ большинство этихъ людей не дѣлало и попытки къ внутреннему согласованію божественнаго и человѣческаго. Православно исповѣдуя единаго Христа въ согласномъ и полномъ сочетаніи божественной и человѣческой природы, византійскіе христіане въ своей полуязыческой дѣйствительности разрывали этотъ союзъ, раздѣляли Христа, совершая въ жизни то самое, чему еретики учили въ теоріи; побѣдившіе ересь въ мысли — побѣждались ею въ собственномъ дѣйствіи; православно разсуждавшіе жили еретически.

Весь строй христіанской Византіи представляетъ собою непримиренное раздвоеніе: съ одной стороны мы видимъ здѣсь церковь какъ носительницу божественной стихіи и истины христовой, а съ другой полуязыческое общество и государство, основанное на римскомъ правѣ. Не только не было внутренняго соотвѣтствія между этими двумя сторонами, но не было даже и стремленія привести ихъ въ согласное единство. Православный императоръ Юстиніанъ, издавая сборникъ римскаго права, какъ сводъ законовъ своей христіанской имперіи, *узаконялъ* языческое начало для гражданской жизни христіанскаго общества. Этому соотвѣтствовали языческіе нравы, восточный деспотизмъ и раболѣпство, развратъ двора и общества, которое не могло терпѣть истинныхъ христіанъ, какъ Іоаннъ Златоустый, и подобно ветхозавѣтнымъ іудеямъ убивало своихъ праведниковъ, а потомъ сооружало имъ гробницы.

Въ Византіи было больше богослововъ, чѣмъ христіанъ. Истинные же христіане, для которыхъ была невыносима антихристіанская жизнь общества, которые не могли быть христіанами въ церкви и язычниками въ циркѣ, — такіе цѣльные люди должны были уходить изъ общества, бѣжать отъ міра въ монастыри и пустыни. Это были лучшіе люди того времени, и монашество было расвѣтомъ восточнаго христіанства. И однакоже это явленіе, — что лучшіе люди, чтобы остаться христіанами, должны были бѣжать изъ христіанскаго общества, — никакъ нельзя считать нормальнымъ. Результатомъ такого бѣгства являлось рѣшительное противоположеніе между христіанскою пустыней и лже-христіанскимъ міромъ, т. е. нѣкоторый новый видъ раздѣленія божескаго и человѣческаго въ обширныхъ размѣрахъ.

Но если міръ, лишенный своихъ лучшихъ людей, оказывался уже совсѣмъ нехристіанскимъ, то и отрѣшенное отъ міра монашество подвергалось опасности уклониться отъ истинно-христіанскаго идеала. Этой опасности не подлежали великіе представители монашества, ибо они свои духовныя силы, укрѣпленныя аскетическимъ подвигомъ, и всю энергію своей одухотворенной человѣчности прилагали къ дѣятельному служенію царству Божію нравственнымъ воздѣйствіемъ на растлѣнное человѣчество. Для этихъ людей аскетизмъ былъ только духовнымъ упражненіемъ. Они отрѣшились отъ міра, чтобы тѣмъ сильнѣе съ духовныхъ высотъ дѣйствовать на міръ, и къ нимъ въ извѣстной мѣрѣ можно примѣнить сказанное Христомъ о себѣ: когда

вознесенъ буду отъ земли — всѣхъ привлеку къ себѣ. Духовная сила этихъ людей дѣйствовала на разстояніи, и имъ не нужно было покидать пустыню, чтобы становиться дѣятельными вождями христіанства. Святые столпники неподвижнымъ подвигомъ двигаютъ народныя массы, и темныя пещеры отшельниковъ свѣтятъ всему міру. Но если мы возьмемъ восточное монашество не въ отдѣльныхъ его представителяхъ — великихъ и святыхъ подвижникахъ, — а въ общей его тенденціи, то мы должны признать въ немъ нѣчто несоотвѣтствующее *полнотѣ* христіанской истины. Основная черта восточнаго монашества заключалась въ рѣшительномъ предпочтеніи *созерцательной* жизни передъ *дѣятельною.* Великое превосходство созерцательной жизни есть общее мѣсто аскетической морали, которая сравниваетъ созерцаніе съ Маріей, избравшею благую часть, а дѣятельность съ Мароой, заслужившей порицаніе отъ самого Христа. Созерцаніе же на своей высшей ступени есть то состояніе человѣческаго духа, когда онъ, отрѣшенный отъ всякаго чувства и движенія, погружается въ свой предметъ, т. е. въ божество, и всецѣло поглощается имъ до полнаго отождествленія и безразличія между созерцающимъ и созерцаемымъ. Аскетизмъ, указывающій такое созерцаніе какъ *высшую и безусловную цѣль жизни,* выражаетъ собою не христіанское, а древне-восточное, преимущественно индійское воззрѣніе.

Если строй византійскаго общества, въ своемъ непримиренномъ раздвоеніи между священнымъ и мірскимъ, между церковью и государствомъ, между свѣтомъ христіанской вѣры и тьмой языческихъ нравовъ, представлялъ практическое выраженіе восточнаго *дуализма,* то монашество, въ которомъ человѣкъ поглощался Богомъ, человѣческая воля и дѣйствіе исчезали въ отрѣшенномъ созерцаніи безконечнаго божества, — носило въ себѣ ясные слѣды восточнаго, преимущественно индійскаго *всебожія.* Не то, чтобы монахи были нетверды въ христіанской вѣрѣ или уклонялись отъ православнаго ученія. Напротивъ, въ Восточной имперіи православное вѣроученіе ревностно охранялось не только подвижниками монастырей, но и подвижниками гипподрома. Но въ *жизни* своей и тѣ, и другіе, хотя въ противоположномъ направленіи, дѣйствительно отступали отъ полнаго смысла христіанской идеи. Гражданскій строй Византіи грѣшилъ тѣмъ, что рядомъ съ божественнымъ началомъ узаконялъ человѣческое начало, *несогласованное* съ первымъ, а монахи грѣшили

тѣмъ, что вовсе упраздняли человѣческое начало, тогда какъ христіанская истина состоитъ именно въ *согласованіи* обоихъ началъ. Если мы вспомнимъ два главныя направленія христологической ереси, — несторіанское раздѣленіе естествъ и монофизитское поглощеніе человѣческаго естества божескимъ, — то можемъ сказать, что свѣтское общество Византіи страдало *практическимъ несторіанствомъ,* а монашество страдало *практическимъ монофизитствомъ.* Въ концѣ концовъ и тѣ, которые, отдѣляя божеское отъ человѣческаго, дѣлали божество чѣмъ-то внѣшнимъ и чуждымъ для человѣка, и тѣ, которые растворяли все человѣческое въ безразличіи абсолютнаго божества, — одинаково приходили, хоть и ненамѣренно, къ древней восточной идеѣ безчеловѣчнаго бога. Подъ знаменемъ этой идеи выступаетъ магометанство. Скрытый грѣхъ христіанскаго Востока становится здѣсь явнымъ, но это есть и историческое оправданіе мусульманства.

Вѣруя въ христіанскаго Бога и признавая христіанскій законъ, большинство восточныхъ христіанъ всею жизнью своей пристало къ иному началу. Они жили не по закону своей вѣры. Мусульманство заключаетъ отсюда къ несостоятельности самаго закона и даетъ другой, болѣе исполнимый законъ. Въ виду нашего безсилія осуществить богочеловѣческую жизнь мусульманство не имѣетъ и притязанія на внутреннее единство съ божествомъ, — оно прямо беретъ Бога какъ чуждаго человѣчеству, безчеловѣчнаго Бога, дѣйствіе его на человѣка какъ подавляющую роковую силу и законъ его какъ законъ внѣшній.

Мусульмане такимъ образомъ имѣютъ передъ нами то преимущество, что ихъ жизнь согласуется съ ихъ вѣрой, что они живутъ по закону своей религіи, такъ что хотя вѣра ихъ не истинна, но жизнь ихъ не лжива; ибо законъ ея одинъ и согласенъ самъ съ собою, у нихъ нѣтъ другого *правила* жизни кромѣ того, которое дается ихъ религіей. Тогда какъ мы, признавая по вѣрѣ законъ христіанскій, устраиваемъ свою дѣйствительную жизнь совсѣмъ по другому закону, унаслѣдованному нами отъ временъ до-христіанскихъ. Вѣруя въ духовнаго человѣка, т. е. внутренно соединеннаго съ Божествомъ, мы живемъ по закону человѣка природнаго, т. е. чуждаго Божества. И когда благочестивый лѣтописецъ, описывая мусульманское нашествіе, объясняетъ его успѣхъ какъ наказаніе за грѣхи самихъ христіанъ, то это наивное признаніе имѣетъ гораздо болѣе глубокій смыслъ, чѣмъ кажется.

Православный Востокъ, съ величайшей ревностью охраняя святыню Божіей церкви и вѣры, нисколько ни заботился о томъ, чтобы его собственная дѣйствительность была сообразна этой святынѣ. И если такимъ образомъ вся человѣческая жизнь восточнаго христіанства оказалась *отдѣленной* отъ божественной истины Христовой, — то по справедливости эта нехристіанская жизнь подпала подъ власть антихристіанскаго начала.

Восточные христіане потеряли то, въ чемъ грѣшили, въ чемъ не были христіанами — независимость политической и общественной жизни. Но они сохранили то, что берегли и въ чемъ не погрѣшали: истинную вѣру и святыню церкви Божіей. Уродливое и гнилое зданіе Византійской имперіи разрушено, но то божественное основаніе, которое закрывалось этой худою постройкой, осталось несокрушимо, ибо оно не людскими дѣлами держится; и пока оно цѣло, оно даетъ возможность для возсозданія истиннаго богочеловѣческаго строя жизни. Историческія образованія проходятъ и смѣняются, но святыня Божія дана навѣки, и на ней одной можетъ быть основано будущее обновленіе христіанскаго Востока, согласно пророчеству на стѣнахъ Ая-Софіи:

Радуйся, Дѣво, и сердцемъ взыграй, ибо далъ тебѣ радость,
Вѣчную далъ тебѣ радость Создавшій небо и землю.
Ты Его мѣсто, въ тебѣ возсіяетъ свѣтъ невечерній.
Снова мужей богомудрыхъ возстанетъ священное племя,
Въ оное время и храмъ твой въ величіи новомъ возстанетъ.

IV.

Раздѣленіе церквей.

Христіанская Церковь въ историческомъ смыслѣ представляетъ собою примиреніе двухъ образовательныхъ началъ: восточнаго, состоящаго въ пассивной преданности божеству, и западнаго, утверждающаго самодѣятельность человѣка. Для Церкви нужно одинаково и то и другое, нужно, чтобы человѣчество добровольно и слѣдовательно самостоятельно исполняло признанную имъ надъ собою волю Божію.

Человѣчество, входящее въ составъ Церкви, должно, во-первыхъ, *вѣрить* въ открытую ему сверхчеловѣческую истину и, во-вторыхъ, *дѣйствовать* для проведенія этой истины въ свой человѣческій міръ.
нарушить и дѣйствительно нарушаетъ равновѣсіе своего человѣческаго дѣйствія съ божественнымъ въ ту или другую сторону. Человѣческое дѣйствіе въ Церкви можетъ оказаться или слишкомъ слабымъ, подвергая церковную жизнь косности и застою, или же оно можетъ проявиться въ области Церкви съ излишнею силою и исказить дѣло Божіе примѣсью человѣческихъ страстей и интересовъ. И на христіанской почвѣ человѣчеству грозятъ съ двухъ сторонъ: неподвижность Востока и суетность Запада. Хотя въ христіанствѣ и историческій Востокъ и историческій Западъ нашли свою высшую истину, но прежде чѣмъ вполнѣ проникнуться этой истиной и возродиться въ новомъ человѣчествѣ — Вселенской Церкви — они временно наложили на само христіанство печать своей односторонности. Соединенные Церковью народы Востока и Запада скоро разошлись въ своемъ пониманіи этой самой Церкви. Восточсталъ искать только своего, принялъ свое одностороннее пониманіе за единственно-истинное и безусловно-обязательное, и такимъ обраискать другъ у друга восполненія этой односторонности, каждый ные поняли по-своему, западные по-своему, и вмѣсто того чтобъ

Жизнь Церкви какъ *богочеловѣческаго* тѣла по существу своему слагается изъ двухъ элементовъ: данной истины Божіей и сообразной съ нею дѣятельности человѣческой. Эти двѣ стороны истинной религіи тѣсно связаны между собою, ибо та же самая благодать Божія, которая дѣйствовала въ первоначальномъ откровеніи истины, она же руководитъ человѣчество и въ дальнѣйшемъ осуществленіи этой истины на землѣ. Но благодать Божія не можетъ дѣйствовать насильственно; проникая человѣческую волю, она не уничтожаетъ ее, — какъ солнечный лучъ, проникая чрезъ воздушную среду, не уничтожаетъ воздуха, а только согрѣваетъ и освѣщаетъ его. Такимъ образомъ въ дѣлѣ Божіемъ всегда сохраняется различіе между божественнымъ и человѣческимъ дѣйствіемъ.

Идеалъ Церкви — не въ сліяніи этихъ двухъ различныхъ дѣйствій, а въ ихъ *согласованіи*. Но этотъ идеалъ, данный въ лицѣ Богочеловѣка, Имъ только однимъ и осуществленъ вполнѣ, человѣчество же, находящееся еще на пути къ царствію Божію, можетъ

зомъ теоретическая рознь во взглядахъ, связанная съ дурною волею, перешла подъ конецъ въ практическій разрывъ.

Востокъ, православный въ богословіи и неправославный въ жизни, понялъ богочеловѣчность Христа, но не могъ понять богочеловѣческаго значенія Церкви; онъ хотѣлъ имѣть въ Церкви только божественное, а не богочеловѣческое. Для него церковь была только *святыня*, данная свыше въ окончательной формѣ, сохраняемая преданіемъ и усвояемая благочестіемъ. И поистинѣ это есть самое первое въ Церкви, но для Востока это было и первое и послѣднее. Для него вся истина христіанства, представляемая Церковью, была *только надъ* человѣчествомъ и *прежде* человѣчества. Но христіанство есть истина богочеловѣчества, т. е. внутренняго единенія Божества съ человѣчествомъ во всемъ его составѣ. Поэтому Церковь, будучи въ своемъ *основаніи* дѣломъ сверхчеловѣческимъ, не можетъ ограничиваться однимъ этимъ божественнымъ основаніемъ, а должна обнимать собою все зданіе нашей жизни. Церковь, или царство Божіе, не должна оставаться *только* надъ нами, быть *только* предметомъ нашего почитанія и поклоненія, — она должна быть также и въ насъ самихъ для всего человѣчества правящею силою и свободною жизнью. Церковь не есть только *святыня*, она также есть *власть* и *свобода*. Безъ этого тріединства святыни, власти и свободы, нѣтъ истинной жизни въ Церкви. Утверждать одну религіозную свободу, отвергая святыню церковнаго преданія и авторитетъ духовной власти, значитъ возводить вѣнецъ зданія безъ основаній и безъ стѣнъ. Но съ другой стороны, крѣпко держаться за основу и начатокъ истинной религіи въ церковномъ преданіи, забывая о ея цѣли — свободномъ богочеловѣческомъ общеніи, и о главномъ средствѣ для этой цѣли — объ организаціи духовной власти, — это значитъ, обрадовавшись прочности фундамента, бросить постройку стѣнъ и крыши. Въ этомъ послѣднемъ положеніи — на крѣпчайшемъ основаніи, но безъ стѣнъ и сводовъ, оказался христіанскій Востокъ благодаря своему одностороннему пониманію церкви. Привязавшись всецѣло къ божественнымъ основамъ Церкви, онъ забылъ о ея совершеніи въ человѣчествѣ. Но если Церковь основана, это еще не значитъ, что она совершена, и что намъ не нужно ничего дѣлать для ея совершенія. Церковь есть нѣчто неизмѣнное, пребывающее независимо отъ насъ, и церковь же есть нѣчто нами самими совершаемое, измѣняющееся и *подвижное*. То, что неизмѣнно пребываетъ въ Церкви — непрерывная преем-

ственность ея священства, вѣчная истина ея догмата, дѣйственная сила ея таинствъ — все это прямо относится къ божеству и отъ человѣка требуетъ только признанія и воспріятія: все то напротивъ, что движется и измѣняется въ Церкви, все, что постепенно и исторически созидается на ея божественномъ основаніи, прямо относится къ человѣку и требуетъ его самодѣятельности. Соединеніе же того и другого въ Церкви непремѣнно требуется ея богочеловѣческимъ характеромъ. Какъ истинное тѣло Богочеловѣка Христа, Церковь должна быть, какъ и Онъ, несліяннымъ и нераздѣльнымъ сочетаніемъ божественнаго и человѣческаго. Въ Христѣ Его человѣческое — разумная воля, — во всемъ и до конца подчиняясь волѣ Отца, чрезъ этотъ подвигъ самоотреченія подчиняетъ себѣ Его матеріальную природу, исцѣляетъ, преображаетъ и воскрешаетъ ее въ новомъ духовномъ видѣ. Подобнымъ образомъ и въ церкви святыня Божія, принятая волей и разумомъ человѣчества, чрезъ подвигъ самоотверженія людей и народовъ должна быть проведена во весь составъ человѣчества, во всю его природную жизнь, а чрезъ это и въ жизнь всего міра къ его исцѣленію, преображенію и воскресенію. Въ Христѣ Божество не было пассивнымъ предметомъ созерцанія и поклоненія для Его человѣческаго сознанія, но внутренно соединенное съ Его человѣческою волею, чрезъ нее дѣйствовало, перерождая Его матеріальную природу. Подобнымъ образомъ и въ Церкви божественная ея сущность или святыня не должна быть только почитаемой и поклоняемой, но соединившись съ практическими силами человѣчества, чрезъ нихъ должна дѣятельно проникать во всѣ мірскія стихіи, чтобы освящать и одухотворять ихъ. Божественное начало Церкви должно не только пребывать и сохраняться въ мірѣ, но и *править* міромъ. Церковь, будучи неподвижной и неизмѣнной святыней, должна быть вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣятельной *властью.* Эта духовная власть Церкви руководитъ человѣчествомъ и ведетъ міръ къ его цѣли, т. е. къ соединенію всѣхъ въ одно богочеловѣческое тѣло, въ которомъ всѣ силы творенія дѣятельно воплощаютъ въ себѣ единое Божество.

Данная въ откровеніи и сохраняемая въ преданіи святыня Церкви (священство, догматъ, таинства) есть *начало;* связанная съ этой святыней духовная власть есть *посредство,* а свободная богочеловѣческая жизнь есть *конецъ* или цѣль дѣла Божія.

Доколѣ эта цѣль не достигнута и Богъ не есть все *во всѣхъ,* дотолѣ необходимая и особая святыня Церкви (особыя священныя

формы и формулы, въ которыя облекается божественное начало), и особая духовная власть, направляющая міръ къ его цѣли. Пока все человѣчество не возродилось духовно и не достигло полноты возраста Христова, оно нуждается въ постоянномъ руководствѣ и управленіи. Въ данномъ состояніи міра для совершенія дѣла Божія недостаточно однѣхъ свободныхъ силъ человѣчества, но нужна еще вдохновляемая свыше власть, объединяющая эти человѣческія силы и направляющая ихъ дѣйствіе къ общей цѣли.

Для истиннаго строенія царства Божія одинаково необходимы церковная святыня, церковная власть и церковная свобода. Различая эти три стихіи истинной церкви, мы должны однако помнить, что ихъ дѣйствительная сила въ человѣчествѣ зависитъ со стороны самого человѣка отъ *одного* общаго условія — именно отъ нравственнаго акта самоотреченія лицъ и народовъ. Для того, чтобы воистину признать святыню Божію въ Церкви, чтобы затѣмъ искренно подчиниться высшей власти и, наконецъ, чтобы дѣйствительно пользоваться духовною свободою, одинаково необходимо внутреннее обращеніе или самоотреченіе духа человѣческаго. Въ этомъ средина и узелъ всего дѣла Божія. Для совершенія дѣла Божія человѣку нужно самому дѣйствовать. Но чтобы эта его собственная дѣятельность соотвѣтствовала цѣли (царству Божію), она должна быть не только свободной, но и нравственно-совершенной. А нравственно-совершенной дѣятельность человѣка быть не можетъ, пока онъ дѣйствуетъ *какъ человѣкъ*, пока его дѣйствія исходятъ прямо изъ ограниченности его пониманія и несовершенства его эгоистичной воли. Итакъ, прежде всего человѣкъ, который хочетъ дѣлать дѣло Божіе, долженъ отказаться отъ своего пониманія и *своей* воли, не въ томъ смыслѣ, чтобы уничтожить свой разумъ и свою волю какъ *фактъ*, — что невозможно и не нужно, — а въ томъ смыслѣ, чтобы перестать руководиться своею ограниченностью какъ высшимъ *правиломъ*. Человѣкъ не можетъ переродить самъ себя, истребить въ себѣ эгоизмъ какъ внутреннее чувство, какъ самолюбіе, но онъ можетъ и долженъ признать, что это чувство неправильно, что его ограниченное пониманіе не есть основаніе истины, и его дурная воля не есть основаніе истинной жизни. Это признаніе не уничтожаетъ эгоистическихъ чувствъ въ человѣкѣ, но оно отнимаетъ у нихъ (если оно серьезно и рѣшительно) всю ихъ дѣятельную силу, превращаетъ ихъ въ чисто-субъективныя состоянія. Основаніемъ дѣятельности человѣка является тутъ уже не

его субъективная ограниченность, а та безусловная истина и совершенная воля, которымъ онъ открылъ къ себѣ доступъ, признавши свою несостоятельность.

Такое возможное для человѣка и нравственно-обязательное самопознаніе и самоотреченіе неизмѣнно приноситъ свои плоды въ *вѣрѣ* и *послушаніи*. Вѣра въ высшую истину обусловлена самоотреченіемъ ума, т. е. признаніемъ несомнѣннаго факта человѣческой ограниченности; послушаніе высшей волѣ обусловлено самоотреченіемъ нашего произвола, т. е. также признаніемъ несомнѣннаго факта нашего нравственнаго несовершенства.

Всѣ и всегда во что-нибудь вѣрятъ, но не всякая вѣра имѣетъ нравственное значеніе и можетъ служить основаніемъ для дѣла Божія. Если я вѣрю только въ то, во что мнѣ пріятно или хочется вѣрить, что мнѣ лично кажется вѣрнымъ, то такая вѣра, не выражающая собою самоотреченія, не имѣетъ и нравственнаго достоинства. Она не упраздняетъ нашей ограниченности, а напротивъ, обнаруживаетъ и удерживаетъ ее. Нравственное достоинство принадлежитъ только такой вѣрѣ, предметъ которой нисколько отъ моего произвола не зависитъ, никакого прямого отношенія къ моимъ собственнымъ вкусамъ и мнѣніямъ не имѣетъ, который *данъ* мнѣ, и не мнѣ лично, а мнѣ вмѣстѣ со всѣми или *для всѣхъ*. Другими словами, предметъ истинной вѣры долженъ имѣть форму *преданія* и при томъ преданія *вселенскаго*.

Но для полноты нравственнаго самоотреченія человѣкъ, покорившій свой умъ преданію высшей истины, долженъ подчинить и свою волю руководству высшей власти — власти божественнаго происхожденія, не самозванной, основанной на томъ же вселенскомъ преданіи. Освободившись отъ ограниченности своего ума вѣрою во вселенскую истину и отъ несовершенства своей воли освободившись послушаніемъ вселенской власти, человѣкъ достигаетъ дѣйствительной свободы — освобождаетъ свои нравственныя силы; тогда, на незыблемой основѣ церковнаго преданія и подъ непреложнымъ руководствомъ церковнаго авторитета, человѣкъ можетъ приложить эти свои нравственно-свободныя силы къ дѣланію дѣла Божія на землѣ. Вѣрующій въ истину Божію и послушный представителямъ божественной власти, онъ самъ становится человѣкомъ Божіимъ, дѣятельнымъ членомъ Его Царствія, существеннымъ элементомъ богочеловѣчества. Благочестиво преданные Церкви какъ святынѣ, смиренно послушные церкви

какъ власти, такіе люди полной мѣрой участвуютъ и въ свободѣ церкви; ибо въ ихъ жизни живетъ и дѣйствуетъ Духъ Божій, а гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода. Всякая иная свобода, не купленная дорогою цѣною самоотреченія въ вѣрѣ и послушаніи, есть фальшивая монета нравственнаго міра. Обманутые ею люди, вмѣсто мнимаго освобожденія отъ высшей власти Божіей, теряютъ средства выкупиться изъ дѣйствительнаго рабства дурнымъ силамъ низшей природы. Эти низшія силы фактически владѣютъ человѣчествомъ. Чтобы избавиться отъ ихъ власти, человѣчеству необходимо путемъ самоотреченія уйти изъ ихъ области во владѣніе Божіе, во Вселенскую Церковь; тамъ человѣчество находитъ не только истину Божію, но и свою свободу, находитъ самого себя, ибо Церковь есть богочеловѣчество.

Въ Церкви какъ богочеловѣчествѣ мы нашли двѣ различныя стороны: безусловную и относительную. По божеству своему Церковь, какъ святыня, сохраняемая преданіемъ, есть нѣчто безусловно-неизмѣнное и неподвижное (статическій элементъ, *στάσις* Церкви), по человѣчеству своему, напротивъ, Церковь имѣетъ относительный и практическій характеръ, есть нѣчто подвижное и измѣнчивое (динамическій элементъ Церкви, *κίνησις*). Церковь движется и измѣняется, но это движеніе и измѣненіе не можетъ быть безцѣльнымъ и хаотическимъ. Многообразныя силы человѣчества объединяются, ихъ дѣйствія направляются руководящимъ началомъ духовной власти, божественной въ своемъ существѣ, человѣческой въ своемъ проявленіи и дѣятельности. На неподвижной основѣ церковнаго преданія свободныя силы человѣчества должны согласно двигаться подъ общимъ руководствомъ духовной власти. Такимъ образомъ вторая, человѣческая сторона Церкви — ея практическій подвижный элементъ — въ свою очередь представляетъ два противоположные полюса: *власть* и *свободу*.

Когда вселенская власть, основываясь на преданіи и храня святыню Церкви, направляетъ свободную дѣятельность людей къ осуществленію Царства Божія, когда отдѣльные люди, благочестиво преданные той же, неизмѣнной святынѣ Церкви и послушные авторитету духовной власти, подъ ея руководствомъ добровольно посвящаютъ себя дѣлу Божію, направляя всѣ свои свободныя силы къ его совер-

шенію, и, подчинивъ свое человѣческое волѣ Божіей, подчиняютъ себя и преобразуютъ матеріальную природу, тогда только религія и Церковь являются въ полнотѣ своего значенія, какъ согласное взаимодѣйствіе божественнаго и человѣческаго, какъ истинное пребываніе Бога въ людяхъ и свободная жизнь людей въ Богѣ.

Это-то желанное равновѣсіе богочеловѣчества, заложенное въ самомъ началѣ Церкви, въ дальнѣйшей ея исторіи было нарушено человѣчествомъ въ обѣ стороны — Востокомъ въ сторону неподвижнаго божественнаго основанія Церкви, Западомъ въ сторону человѣческаго ея элемента по обоимъ его полюсамъ: сначала во имя власти (папизмъ), потомъ во имя свободы (протестантство).

Мы уже замѣтили выше, что на Востокѣ Церковь была понята и сохраняема по преимуществу какъ святыня пребывающая въ преданіи, — въ ея неподвижной (статической) стихіи. Это соотвѣтствовало общему духовному складу Востока, всегда тяготѣвшаго къ одному безусловному, скептическаго и равнодушнаго къ относительному движенію жизни, къ практическимъ задачамъ исторіи. Соотвѣтствуя односторонности Востока, такое пониманіе Церкви не соотвѣствовало полнотѣ христіанства. Первоначальное христіанство, представлявшее эту полноту въ зародышѣ, не знало такого односторонняго воззрѣнія на Церковь, которое является только съ обособленіемъ Восточной (греческой) и Западной (латинской) Церквей; а это обособленіе начинается не раньше IV вѣка, со временъ Константина Великаго. Въ первые вѣка, во времена апостоловъ и мучениковъ, подъ властью языческой имперіи и при отсутствіи внѣшняго единства, всѣ христіанскія церкви, отъ Месопотаміи до Испаніи, находились въ полномъ внутреннемъ единеніи. Случавшіяся разномыслія, какъ напримѣръ въ Апостольской Церкви по вопросу объ обязательности іудейскаго закона, во II вѣкѣ — о времени празднованія Пасхи, въ III вѣкѣ — о крещеніи еретиковъ, были лишь преходящими недоразумѣніями и скоро разрѣшались вселенскою Церковью. Не только политическаго соперничества, но и даже опредѣленныхъ культурныхъ границъ между греческою и латинскою частью Церкви въ то время не существовало: выдающіеся представители западныхъ церквей, св. Ипполитъ Римскій, св. Ириней Ліонскій, писали свои сочиненія по-гречески. Къ тому же восточная половина Церкви не имѣла до IV вѣка одного общаго центра, раздѣляясь между нѣсколькими центрами, каковы были: Александрія, Антіохія, Ефесъ, Коринѳъ.

Съ IV вѣка, при внѣшнемъ освобожденіи и усиленіи христіанства, ослабляется внутренняя солидарность между частями Церкви. По словамъ Блаженнаго Іеронима, Церковь росла отъ преслѣдованій, когда же перешла во власть христіанскихъ государей, то возвеличилась могуществомъ и богатствомъ, но ослабѣла въ добродѣтеляхъ (Ecclesia persecutionibus crevit; postquam ad christianos principes venit, potentia quidem et divitiis major, sed virtutibus minor facta est).

Это ослабленіе въ добродѣтеляхъ начиная съ IV вѣка внутренно подготовляло раздѣленіе церквей. Тому же способствовала и важная внѣшняя перемѣна, происшедшая въ IV вѣкѣ. Тотъ самый государь, который освободилъ и возвеличилъ Церковь могуществомъ и богатствами, переноситъ столицу имперіи на Востокъ, въ Византію, дѣлаетъ изъ этого города единый общій центръ для всего восточнаго христіанства, чего прежде не было, и тѣмъ рѣшительно содѣйствуетъ обособленію Восточной Церкви. Замѣчательно, что именно этотъ императоръ, который далъ христіанской религіи внѣшнее господство въ мірѣ, постарался и о томъ, чтобы подорвать (хотя можетъ быть безъ яснаго сознанія) практическую силу Церкви, положивъ начало ея раздѣленію на восточную и западную половину.

Византія, сдѣлавшись новымъ Римомъ для государства, скоро захотѣла быть новымъ или вторымъ Римомъ и для Церкви. Уже съ конца IV вѣка является роковое соперничество византійской каѳедры, преставительницы восточнаго христіанства, съ престоломъ древняго Рима, какъ представителя христіанства западнаго. Но раздѣленіе церквей задерживается на нѣсколько вѣковъ борьбою противъ ересей. Въ періодъ этой борьбы, отъ IV до IX вѣка, при ослабленіи нравственной жизни въ христіанствѣ, его лучшія духовныя силы сосредоточиваются на христіанскомъ *ученіи*, главнымъ интересомъ становится утвердить православный догматъ противъ покушеній ереси. Для этого дѣла религіозные мыслители и созерцатели Востока нуждались въ помощи западныхъ первосвященниковъ — мужей по преимуществу твердой воли и властнаго дѣйствія. Такимъ образомъ преобладаніе религіознаго интереса ограничивало культурное и политическое соперничество церквей и поддерживало ихъ единство. Всегда, когда люди безкорыстно служатъ какому-нибудь высокому интересу и всецѣло отдаются ему, они вмѣстѣ съ тѣмъ, даже помимо своей воли, достигаютъ и другихъ полезныхъ результатовъ. Такъ въ настоящемъ

случаѣ господство высокаго и безкорыстнаго интереса — опредѣлить и утвердить чистую истину православія противъ ересей — послужило вмѣстѣ съ тѣмъ сохраненію церковнаго единства между Востокомъ и Западомъ.

Это единство особенно имѣло значеніе тогда, когда въ борьбѣ православія съ ересью императорская власть становилась на сторону послѣдней. Извѣстно, что значительная часть византійскихъ императоровъ покровительствовала тѣмъ или другимъ ересямъ, а нѣкоторые выступали даже какъ ересіархи (Ираклій — зачинщикъ монофелитской ереси, Левъ Исавръ — родоначальникъ иконоборчества). Между тѣмъ византійская іерархія находилась въ постоянной зависимости отъ императоровъ. Основанія, на которыхъ Константинополь сдѣлался центромъ Восточныхъ церквей, не имѣли религіознаго характера. Въ Византіи не было апостольской каѳедры, и она не только не могла соперничать съ патріаршими престолами Александріи и Антіохіи, но не имѣла даже и второстепеннаго іерархическаго значенія, будучи подчинена Ефесу какъ своей митрополіи. Все преимущество царьградскихъ архіереевъ надъ другими епископами Востока заключалось въ томъ, что по императорской волѣ ихъ городъ былъ столицею имперіи. Сначала проистекавшее отсюда преимущество было только преимуществомъ факта, а не права, ибо и послѣ перенесенія столицы въ Константинополь епископъ этого города долгое время сохранялъ свое іерархическое подчиненіе ефесскому митрополиту. Когда же впослѣдствіи, на II и окончательно на IV вселенскомъ соборѣ, восточные епископы захотѣли узаконить фактическое преобладаніе Константинопольскаго архіерея, то и они не могли привести для этого никакого другого основанія, кромѣ того, что Константинополь есть царствующій градъ. Когда такимъ образомъ и основаніе первенства византійскихъ іерарховъ имѣло чисто-политическій характеръ, и сами они находились вполнѣ въ рукахъ свѣтской власти, то понятно, что на константинопольскомъ престолѣ Іоаннъ Златоустый долженъ былъ погибнуть, и случалось, что въ теченіе цѣлыхъ десятилѣтій кряду этотъ престолъ бывалъ занятъ еретиками. Но давленію свѣтской власти также подвергались (хотя и въ меньшей степени) и остальныя великія церкви Востока, находившіяся подъ властію Византійской имперіи и отказавшіяся отъ своего іерархическаго значенія въ пользу архіерея царствующаго града. Такимъ образомъ, мы видимъ, что во время господства моно-

ѳелитской ереси въ имперіи, при Иракліи и Константѣ, не только византійская каѳедра была занята цѣлымъ рядомъ патріарховъ, державшихся этой ереси (Сергій, Пирръ, Павелъ, Петръ, Ѳеодоръ), но и вся почти высшая іерархія Восточной Церкви состояла изъ еретиковъ-монoѳелитовъ. И впослѣдствіи, въ эпоху иконоборчества, по свидѣтельствамъ того времени, александрійскій и антіохійскій патріархи могли подать рѣшительный голосъ противъ императорской ереси только потому, что уже не были подвластны Византіи, находясь подъ владычествомъ арабовъ-мусульманъ.

При такомъ положеніи дѣла понятно, что люди, которымъ интересъ православія былъ дороже всего, высоко цѣнили значеніе того іерархическаго центра, который сохранялъ свою независимость отъ еретиковъ императоровъ и вмѣстѣ съ религіозными преимуществами верховной апостольской каѳедры пользовался выгодами самостоятельнаго внѣшняго положенія. Всѣ вожди православія на Востокѣ въ борьбѣ съ ересями отъ св. Аѳанасія Великаго, гонимаго аріанами, и до св. Ѳеодора Студита, гонимаго иконоборцами, обращали свои взоры на Западъ, искали и находили въ православномъ Римѣ защиту и опору. Важное значеніе имѣетъ уже тотъ фактъ, что за весь этотъ періодъ догматической борьбы римскій престолъ, за единственнымъ и то весьма сомнительнымъ исключеніемъ (папы Онорія), никогда не былъ занятъ еретикомъ. Понятно поэтому, что величайшіе учители Восточной Церкви и цѣлые вселенскіе соборы въ самыхъ сильныхъ выраженіяхъ утверждали высокое значеніе и авторитетъ римскаго престола [7]. Съ другой стороны и Римъ нуждался въ духовныхъ силахъ Востока. Православный и независимый, но окруженный германскимъ варварствомъ, онъ скоро оскудѣлъ умственнымъ образованіемъ, такъ что во второй половинѣ VII вѣка, по свидѣтельству папы Агафона, въ Римской Церкви трудно было имѣть двухъ или трехъ ученыхъ клириковъ, искусныхъ въ діалектикѣ. Такимъ образомъ, Римъ въ борьбѣ съ ересью (что и для него было тогда главнымъ интересомъ) не могъ обойтись безъ помощи греческихъ богослововъ. Кромѣ того, христіанскій Западъ чувствовалъ потребность уравновѣсить практическое направленіе Рима аскетизмомъ и мистикой восточнаго монашества, котораго вліяніе на Западную Церковь тѣхъ временъ не подлежитъ

[7] Таковы отзывы св. Іоанна Златоуста, Блаж. Ѳеодорита, св. Максима Исповѣдника, св. Іоанна Дамаскина, св. Ѳеодора Студита и мн. др., также свидѣтельства III, IV, VI и VII вселенскихъ соборовъ.

сомнѣнію. Въ свою очередь восточные монахи, ревнители православія, часто гонимые свѣтскимъ правительствомъ и подвластною ему византійскою іерархіей, являлись ревностными приверженцами Рима, въ которомъ они видѣли центръ самостоятельной духовной власти. Такимъ образомъ въ эту славную эпоху духовныя силы Восточной и Западной Церкви, соединенныя въ общемъ интересѣ — утвержденіи православнаго догмата, — и направленныя противъ общаго врага — ереси, — находились постоянно въ положительномъ взаимодѣйствіи между собою и восполняли другъ друга. Практическій Римъ давалъ убѣжище религіознымъ мыслителямъ Греціи и восточные богословы опирались на авторитетъ латинскихъ первосвященниковъ: римскіе легаты предсѣдательствовали на греческихъ соборахъ и восточные монахи выступали союзниками западныхъ іерарховъ.

Съ IX вѣка положеніе рѣшительно измѣняется. Когда еретическое движеніе завершило свой кругъ, когда основной догматъ православнаго христіанства совокупными усиліями Востока и Запада, богословской мысли и іерархическаго авторитета, соборовъ и папъ, былъ точно опредѣленъ и окончательно утвержденъ, и Византія, бывшая по очереди игралищемъ всѣхъ ересей, отпраздновала наконецъ торжество православія, — духовная связь ея съ Западною Церковью теряетъ свою главную основу и порывается. Догматическій интересъ православія — важнѣйшій интересъ для греческихъ христіанъ — нашедшій свое удовлетвореніе въ опредѣленіяхъ семи вселенскихъ соборовъ и не тревожимый болѣе новыми ересями, не нуждается уже въ авторитетной поддержкѣ Рима и даетъ полный просторъ національной враждѣ и іерархическому соперничеству. Съ другой стороны, послѣ того какъ германскіе варвары окончательно покорены католичествомъ, и главный вождь ихъ получаетъ въ Римѣ императорскую корону, — полагаются основы новой западной цивилизаціи и самостоятельнаго образованія, дѣлающаго христіанскій Западъ независимымъ отъ христіанскаго Востока. Прежнее общее дѣло ихъ — утвержденіе догмата — покончено, единство высшаго интереса исчезаетъ, не сдерживаемые болѣе этимъ высшимъ единствомъ антагонизмъ и соперничество получаютъ преобладаніе, и совершается раздѣленіе Церквей.

Не имѣя въ виду разсказывать здѣсь, какъ совершилось это раздѣленіе — печальную исторію Фотія и Керуларія, — оставляя пока въ сторонѣ и вопросъ о томъ, кто болѣе былъ виновенъ въ этомъ дѣлѣ — Византія или Римъ, я ограничусь указаніемъ, что нѣкоторая

доля вины была и на той и на другой сторонѣ. Христіанскій Востокъ, правый въ своемъ постоянномъ благочестіи, правый въ своей непоколебимой преданности отеческой святынѣ православія, къ несчастью, забывалъ при этомъ, что отеческая святыня церкви, за которую онъ такъ стоялъ, есть лишь основаніе и начатокъ дѣла Божія, и что если всегда думать только объ одномъ началѣ, смотрѣть только назадъ, то цѣль дѣла остается недостижимою и совсѣмъ исчезаетъ изъ виду. Ревниво оберегая основу церкви — священное преданіе, — православный Востокъ не хотѣлъ ничего созидать на этой основѣ. Въ этомъ онъ былъ неправъ. Святыня преданія есть первое и важнѣйшее въ церкви. Но нельзя на этомъ остановиться: нужна крѣпкая ограда, нужна свободная вершина. Ограда церкви — это стройно-организованная и объединенная церковная *власть*, а вершина церкви есть свобода духовной жизни.

Объ этой вершинѣ забыла и Римская Церковь. Если Востокъ всецѣло отдался охраненію священныхъ *начатковъ* царства Божія, то Римъ, по своему практическому характеру, прежде всего поставилъ заботу о *средствахъ* къ достиженію царства Божія на землѣ. Первое и главнѣйшее средство или условіе для этого есть единство духовной власти, и вотъ Римъ всю свою душу полагаетъ въ дѣло объединенія и усиленія духовной власти. Такой задачѣ соотвѣтствовала особенность римскаго генія. По отличительному своему историческому характеру христіанскій Римъ былъ то же, что и Римъ языческій, представляя собою, какъ и тотъ, начало *воли* или практическаго разума, объективно выражающагося какъ *законъ* и *власть*. Но это начало, въ язычествѣ пустое и безсодержательное и вслѣдствіе этого воплотившееся подъ конецъ въ безсмысленномъ произволѣ цезаризма, отъ христіанства получаетъ полноту содержанія и примѣняется къ дѣлу Божію на землѣ. Христіанскій Римъ, обладая такой же энергіей властной человѣческой воли, какъ и Римъ языческій, прилагаетъ всю эту силу къ утвержденію Церкви и созиданію всемірной теократіи, всюду выступая съ своимъ властительнымъ *рѣшеніемъ* и неуклоннымъ *дѣйствіемъ*.

Въ такомъ характерѣ и направленіи заключалась и великая сила Рима и великая опасность для него. Опасность — въ заботахъ и власти, какъ главномъ средствѣ или условіи дѣла Божія на землѣ, забыть о цѣли этого дѣла и незамѣтно поставить средство на мѣсто цѣли, забывая, что духовная власть есть лишь способъ подготовить

и провести человѣчество къ царству Божію, въ которомъ уже нѣтъ никакой власти и никакого господства. Если созерцательный Востокъ грѣшилъ тѣмъ, что вовсе не думалъ о практическихъ средствахъ и условіяхъ къ совершенію дѣла Божія на землѣ, то практическій Западъ также ошибался, думая объ этихъ средствахъ *прежде* и *больше* всего и превращая ихъ въ цѣль своей дѣятельности. Христіанство не есть только предметъ отвлеченнаго созерцанія, но также и не дѣло одной практики. Но главная бѣда была не въ томъ, что христіанскій Востокъ былъ слишкомъ созерцателенъ, а Западъ слишкомъ практиченъ, а въ томъ, что у нихъ обоихъ было недостаточно христіанской любви. При оскудѣніи любви исчезло взаимное пониманіе, возможность познать и вѣрно оцѣнить свои относительныя достоинства и слабости, слѣдовательно, исчезла возможность взаимно помогать и восполнять другъ друга, сохраняя цѣлость Вселенской Церкви.

Православный Востокъ основательно гордится своею твердостью въ вѣрѣ. Но, по словамъ величайшаго учителя вѣры, «если я имѣю всякое познаніе и *всю вѣру,* такъ чтобы и горы переставлять, а не имѣю любви, то я ничто». Церковь Западная славится многими дѣлами и самоотверженными трудами во всемъ мірѣ. Но тотъ же апостолъ, «паче всѣхъ потрудившійся», свидѣтельствуетъ: «Если раздамъ все имѣніе мое и отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю, нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы».

Во взаимныхъ отношеніяхъ Восточной и Западной Церкви начиная съ IX вѣка можно найти съ обѣихъ сторонъ все, кромѣ той любви, которая «долготерпитъ, милосердствуетъ, не завидуетъ, не превозносится, *не ищетъ своего».* Воистину, если бы и въ Римѣ и Византіи не искали своего, то раздѣленіе Церквей не совершилось бы.

Настоящая коренная причина всѣхъ дѣлъ человѣческихъ, малыхъ и большихъ, частныхъ и всемірно историческихъ, есть человѣческая *воля.* И въ настоящемъ случаѣ, каковы бы ни были видимые поводы и способствующія обстоятельства для раздѣленія церквей, оно окончательно могло произойти только потому, что и съ восточной и съ западной стороны крѣпко *хотѣли* покончить другъ съ другомъ. Важнѣе всего въ этомъ дѣлѣ былъ фактъ глубокой внутренней вражды между церковными людьми Востока и Запада. Было *желаніе* разрыва — разрывъ совершился. Настоящая его причина невольно

высказывается въ постановленіи Константинопольскаго Сунода, произнесшаго въ 1054 г. анаѳему на папскихъ легатовъ и на всю Западную Церковь: «Нѣкоторые нечестивые люди», — говорится въ этомъ постановленіи, — пришли изъ тьмы Запада въ царство благочестія и въ сей Богомъ хранимый градъ, изъ коего, какъ изъ источника, истекаютъ воды чистаго ученія до концовъ земли». Дѣйствительное несчастіе римскихъ легатовъ состояло въ томъ, что они пришли съ Запада, настоящею причиною разрыва было не «filioque» и не «опрѣсноки», а древній культурно-политическій антагонизмъ Востока и Запада, снова возгорѣвшійся съ упадкомъ христіанскаго начала, упразднявшаго ихъ вражду.

Послѣ рѣшительнаго раздѣленія Церквей односторонности византизма и латинства, лишенныя сдерживающихъ вліяній церковнаго общенія, развиваются во всей своей исключительности. Съ XI вѣка, вмѣсто единаго во Христѣ человѣчества, исторія опять имѣетъ дѣло съ одинокимъ Востокомъ и одинокимъ Западомъ — одиночество, пагубное для обоихъ. Въ то время какъ уединившаяся въ своемъ самодовольномъ благочестіи Византія раздѣляла свою духовную жизнь между мистическимъ созерцаніемъ въ монастыряхъ и діалектическими словопреніями богословскихъ школъ и, потерявъ всякую практическую силу дѣйствія и сопротивленія, отдавалась во власть чуждой силѣ ислама, — одинокій Западъ въ своей тревожной дѣятельности давалъ исключительное и напряженное развитіе тому человѣческому (римскому) началу, которое легло въ его основу. Въ силу этой исключительности и напряженности, хотя человѣческая самодѣянность на Западѣ и примѣняется прежде всего къ дѣлу Божію (католической церкви), но само это дѣло Божіе (вселенская теократія) понимается преимущественно съ внѣшней и формальной стороны; авторитетъ духовной власти связывается съ матеріальнымъ могуществомъ, и внутренняя религіозная правда подчиняется узкимъ и жесткимъ формамъ юридическаго закона, вызывающимъ неудовлетвореніе и протестъ. Несостоятельность христіанскаго дѣйствія возбуждаетъ здѣсь и оправдываетъ антихристіанскую мысль. Какъ одинокая религіозная созерцательность восточнаго православія оказалась безпомощной передъ живою силою чуждой вѣры, такъ точно одинокая религіозная дѣятельность западнаго католичества была безсильною передъ мыслящимъ невѣріемъ. Святыня Божіей церкви сохранилась въ обѣихъ распавшихся половинахъ хри-

стіанскаго міра, но проведеніе этой святыни въ жизнь самаго человѣчества при раздѣленіи его силъ оказалось парализованнымъ, или извращеннымъ. Благочестивый квіэтизмъ Византіи, не поддержанный властною энергіей Рима, отдалъ христіанскій Востокъ подъ власть антихристіанской религіи; ревнивое властолюбіе и дѣятельная сила Рима, лишенная смягчающихъ вліяній восточнаго созерцанія, не сумѣли сохранить христіанскій Западъ отъ ложныхъ идей антихристіанскаго просвѣщенія.

V.

Византизмъ и русское старовѣріе. Народность въ Церкви.

Раздѣленіе Церкви произошло отъ того, что церковные люди поддались антихристіанскому духу своеволія и соперничества. Разъ совершившись, это раздѣленіе само сильнѣйшимъ образомъ поддержало и упрочило успѣхи антихристіанскаго движенія. Пока видимая Церковь сохраняла свою реальную цѣлость, ереси хотя и возникали, но побѣждались единствомъ вѣры, языческое разсѣяніе хотя и возростало, но находило себѣ крѣпкій противовѣсъ въ силѣ общепризнаннаго духовнаго авторитета; наконецъ, могучій противникъ христіанства — исламъ — не могъ бы устоять передъ соединенными усиліями всѣхъ христіанъ. Единство Церкви не упраздняло антихристіанскаго направленія въ жизни общества, но оно давало возможность постояннаго и правильнаго противодѣйствія этому злу, — раздѣленіе же Церкви подрывало у нея именно силу противодѣйствія. Раздвоенный въ себѣ церковный авторитетъ долженъ былъ или совсѣмъ отказаться отъ властнаго дѣйствія — какъ на Востокѣ, или же, какъ на Западѣ, примѣняться, въ своемъ дѣйствіи, къ немощнымъ и скуднымъ стихіямъ міра.

Будучи величайшимъ бѣдствіемъ для всего христіанскаго міра, раздѣленіе церквей обнаружило свои роковыя послѣдствія прежде всего для православнаго Востока. Хотя, какъ мы видѣли, распространеніе на Востокѣ еретическихъ ученій и господство еретическихъ нравовъ уже подготовляло и оправдывало успѣхъ великой ереси — ислама,

но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя отвергать и того, что полное торжество азіатскаго варварства на христіанскомъ Востокѣ было обусловлено выдѣленіемъ этого Востока изъ обще-европейской жизни, и печальный конецъ Восточной Имперіи, — взятіе Константинополя турками, — прямо послѣдовалъ за окончательнымъ разрывомъ между Византіей и латинствомъ, послѣ неудачной попытки примиренія на Флорентійскомъ соборѣ.

Но если Византія погибла отъ своего обособленія и одиночества, то само это политическое одиночество и обособленіе византійскихъ грековъ коренилось въ особенности ихъ религіознаго міросозерцанія, въ ихъ одностороннемъ взглядѣ на христіанство. Этотъ взглядъ можно назвать вообще *анти-историческимъ,* ибо онъ отрицаетъ у христіанства его задачу и лишаетъ Церковь ея соціальнаго и политическаго дѣйствія. Для византійца, стоявшаго твердо и упорно на преданіи прошлаго, христіанство было чѣмъ-то завершеннымъ и поконченнымъ, божественная истина являлась *только* какъ готовый предметъ мистическаго созерцанія, благочестиваго поклоненія и діалектическаго толкованія. На это созерцаніе въ монастыряхъ, на это поклоненіе въ храмахъ, на это толкованіе въ богословскихъ школахъ (а иногда и среди улицъ) уходили всѣ нравственныя силы лучшихъ людей. Для практической дѣятельности оставались однѣ безнравственныя силы человѣка, этой дѣятельности предавались худшіе люди. Между тѣмъ практическая дѣятельность есть необходимая составная часть правильной религіозной жизни, и Евангеліе требуетъ отъ насъ болѣе чѣмъ созерцанія, болѣе чѣмъ поклоненія, болѣе чѣмъ толкованія истины — оно требуетъ отъ насъ «*творить* истину». Къ этому творенію истины, къ ея реализаціи въ дѣлѣ и дѣлахъ, должна быть направлена вся жизнь христіанскаго общества. Но въ Византіи люди хотѣли только *беречь,* а не творить, истину, и вся ихъ общественная жизнь, лишенная религіозной задачи, представляла безплодную и безцѣльную игру дурныхъ человѣческихъ страстей. Политическое существованіе Византіи должно было прекратиться уже потому, что оно переставало быть нужнымъ для самой Византійской Церкви: спасаться въ монастыряхъ и хранить церковные уставы можно и подъ турецкимъ владычествомъ. Церковь Восточная ничего существеннаго не потеряла съ переходомъ власти отъ императоровъ къ султанамъ. Относительно внутренней независимости можно даже сказать, что она выиграла отъ такой перемѣны. Іерархія

этой Церкви давно уже отказалась отъ своей обязанности управлять христіанскимъ обществомъ, стоять во главѣ его: а съ IX вѣка она теряетъ даже и высшее управленіе собственно церковною жизнью, органомъ котораго прежде были вселенскіе соборы. Съ IX вѣка не только вселенскихъ, но вообще никакихъ значительныхъ и самостоятельныхъ соборовъ на Востокѣ уже болѣе не собирается: высшею церковною властью являются «вселенскіе» патріархи въ Константинополѣ, но это только тѣнь великаго имени, ибо они находятся вполнѣ въ рукахъ свѣтской власти, которая по произволу возводитъ и низвергаетъ ихъ, такъ что въ дѣйствительности верховное управленіе Византійскою Церковью принадлежитъ безраздѣльно и всецѣло императорамъ, которымъ, кромѣ царскихъ, нерѣдко воздаются и архіерейскія почести.

Окончательное утвержденіе такого византійскаго церковно-государственнаго строя, въ связи съ раздѣленіемъ церквей, было обусловлено еще и тѣмъ обстоятельствомъ, что съ IX вѣка, т. е. послѣ того какъ еретическое движеніе на Востокѣ кончилось полнымъ торжествомъ православія, — на византійскомъ престолѣ не являются уже болѣе еретики, какъ бывало прежде, а одни только православные цари. Въ политической исторіи Православной Церкви (т. е. со стороны ея отношеній къ государству или къ свѣтской власти) было два роковыхъ поворотныхъ пункта: первый въ IV вѣкѣ, когда свѣтская власть изъ языческой сдѣлалась христіанскою; второй въ IX вѣкѣ, когда эта власть, бывшая до того зачастую еретическую, становится неизмѣнно православною. Первая изъ этихъ перемѣнъ положила начало пагубному вмѣшательству государства въ жизнь Церкви, а вторая привела Восточную Церковь къ полному подчиненію свѣтской власти. Пока эта власть бывала въ рукахъ еретическихъ императоровъ и цѣлыхъ еретическихъ династій, Восточная Церковь, оставаясь православною, не могла отдать себя въ распоряженіе такихъ императоровъ, не могла признать ихъ своими полномочными управителями, своими архіереями *ad extra*, какъ величалъ себя первый византійскій императоръ. Кесари-еретики были, правда, вреднѣе для Церкви, нежели кесари-язычники: они не только гнали и мучили православныхъ, какъ тѣ, но еще и вторгались во внутреннюю жизнь Церкви; сочиняли ложные символы вѣры (какъ Констанцій), обманчивыя изложенія догматовъ (какъ *ἑνωτικόν* Зенона, *ἔκθεσις* Ираклія, *τύπος* Константа); они собирали еретическіе соборы и наполняли

епископскія каѳедры еретиками. Но чѣмъ пагубнѣе было ихъ дѣйствіе для Церкви, тѣмъ сильнѣйшее противодѣйствіе вызывали они въ православной средѣ. Поднимались ревнители правой вѣры, являлись мученики и исповѣдники, противъ императоровъ-еретиковъ искали помощи у православныхъ и независимыхъ папъ, созывались православные соборы, государственный деспотизмъ получалъ могучій отпоръ, а Церковь — новую славу. Въ такую эпоху, когда для Церкви подчиненіе свѣтскому правительству могло означать подчиненіе ереси, духовная власть должна была быть независимой, чтобы быть православной. Но какъ только исчезла опасность ереси, такъ вмѣстѣ съ нею исчезла и потребность независимости въ Восточной Церкви. Правовѣрные императоры уже не могли встрѣтить въ Церкви никакого противодѣйствія, какъ бы деспотично они ею ни распоряжались. Интересъ «благочестія» былъ обезпеченъ, а до всего остального византійцу не было дѣла. Но это нехристіанское, древне-восточное равнодушіе ко всему человѣческому кромѣ благочестія получило свое возмездіе не только снаружи — въ турецкомъ завоеваніи, но и внутри — въ искаженіи самого благочестія.

Византійское благочестіе забыло, что истинный Богъ есть Богъ живыхъ, и стало искать живого между мертвыми. Святыня, полученная нами чрезъ религіозное преданіе, — священное прошедшее христіанства — тогда лишь можетъ быть живою основою Вселенской Церкви, когда оно не отдѣляется отъ настоящей дѣйствительности и задачъ будущаго. Эта святыня, это священное преданіе должно быть постоянною опорою современности, залогомъ и зачаткомъ грядущаго. Въ этомъ его жизненная сила. Тогда только и вѣковѣчныя формы преданной намъ святыни воплощаются въ живомъ и безконечномъ содержаніи. Тогда эта святыня не только хранится нами, какъ что-то *конченное* и слѣдовательно *конечное*, но и живетъ въ насъ и мы живемъ ею, дѣйствуетъ въ насъ и мы дѣйствуемъ ею.

Церковь какъ вселенская или всемірная можетъ быть и реализована только всемірною исторіею. Образующія начала Церкви (іерархія, догматъ, таинства), сообщенныя намъ чрезъ преданіе, но по существу своему безконечныя, находятъ подлинное, соотвѣтствующее себѣ выраженіе и воплощеніе, — вполнѣ реализуются или осуществляются — лишь въ цѣлой жизни всего человѣчества во всей совокупности временъ и народовъ. Поэтому святыню преданія отнюдь не должно брать какъ нѣчто завершенное для насъ, въ отдѣльности

отъ настоящей и будущей жизни міра. Отдѣленная отъ своей живой *становящейся* формы, почитаемая только въ тѣхъ своихъ выраженіяхъ, которыя уже *стали*, святыня Церкви необходимо теряетъ свою безконечность, облекается и связывается ограниченными и мертвыми формами: ограниченными, потому что завершенная святыня завершилась *когда-нибудь* и *гдѣ-нибудь* въ извѣстныхъ границахъ времени и мѣста, — мертвыми, потому что завершенное гдѣ-нибудь и когда-нибудь тѣмъ самымъ отдѣляется отъ жизни, продолжающейся *вездѣ* и *всегда*.

Когда совершенство Церкви полагается не впереди ея, а переносится, какъ это было въ Византіи, назадъ, въ прошедшее и это прошедшее принимается не за *основу*, а за *вершину* церковнаго зданія — тогда непремѣнно случается, что существенныя требованія и условія религіозной жизни, которыя должны исполняться всѣми и всегда, пріурочиваются исключительно къ отдѣльнымъ своимъ историческимъ выраженіямъ, къ формамъ, уже пережитымъ Церковью и тяготѣющимъ надъ живымъ сознаніемъ въ видѣ внѣшняго факта. Существенное и вѣчное въ церковной формѣ смѣшивается здѣсь съ случайнымъ и преходящимъ и самый потокъ церковнаго преданія, загражденный мертвящимъ буквализмомъ, уже не является въ своемъ вселенскомъ безконечномъ просторѣ, но скрывается за частными особенностями временныхъ и мѣстныхъ уставовъ.

Такое смѣшеніе въ византійскихъ умахъ вселенскаго преданія съ частнымъ замѣчается уже въ IX вѣкѣ, а въ XI-мъ это есть уже какъ бы поконченное дѣло. Непреложнымъ свидѣтельствомъ этого печальнаго факта служатъ тѣ поводы, по которымъ совершилось раздѣленіе церквей, или точнѣе разрывъ церковнаго общенія между Византіей и Римомъ. О нравственныхъ и культурно-политическихъ причинахъ этого разрыва мы говорили прежде; но весьма характеристичны церковные поводы и предлоги, въ которые онѣ облекались.

Уже патріархъ Фотій, обиженный Римомъ, въ своемъ второмъ письмѣ къ папѣ Николаю (861 г.) обращаетъ вниманіе на нѣкоторыя особенности Латинской Церкви, какъ-то: бритье бороды и темени у священниковъ, посты въ субботу, безбрачіе всего духовенства и т. п. Самъ Фотій, правда, былъ и слишкомъ просвѣщенъ и слишкомъ тѣсно связанъ съ великими преданіями вселенскихъ учителей Церкви, чтобы придавать существенное значеніе такимъ частностямъ и видѣть въ нихъ препятствіе ко вселенскому единенію; однако, его указа-

нія имѣютъ тотъ смыслъ, что эти обрядовыя разности могутъ послужить противъ Рима. И онъ самъ, нѣсколько лѣтъ спустя воспользовался этимъ оружіемъ въ своемъ окружномъ посланіи къ восточнымъ патріаршимъ престоламъ (867 г.), гдѣ онъ осуждаетъ (наравнѣ съ filioque), какъ ересь, нечестіе и ядъ, тѣ самыя обрядовыя и дисциплинарныя особенности римской Церкви, которыя онъ же шесть лѣтъ назадъ призналъ за вполнѣ позволительные мѣстные обычаи. Этотъ фактъ во всякомъ случаѣ показываетъ, что въ средѣ восточной іерархіи, къ которой обращался Фотій, было довольно такихъ людей, для которыхъ всякое наружное отличіе отъ мѣстныхъ восточныхъ формъ церковнаго быта являлось равносильно отступленію отъ вселенскаго преданія, казалось ересью и нечестіемъ. Эти люди были благочестивы, но въ ихъ благочестіи, привязанномъ исключительно къ своему, родовому, отеческому, было слишкомъ много старой языческой закваски.

Такихъ людей въ византійской Церкви было уже много при Фотіи; черезъ два столѣтія такими являются тамъ чуть не всѣ. Когда въ половинѣ XI вѣка патріархъ Михаилъ Керулларій, въ своемъ посланіи къ епископу Іоанну Транійскому, и затѣмъ Никита Стиѳатъ, въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ, торжественно и безпощадно осуждаютъ латинянъ какъ еретиковъ за то, что они постятся по субботамъ, не поютъ аллилуія великимъ постомъ, ѣдятъ мясо удавленныхъ животныхъ и употребляютъ при Евхаристіи прѣсный, а не квасной хлѣбъ, — то этотъ приговоръ не встрѣчаетъ въ Византіи ни одного протеста или сомнѣнія, такъ что взглядъ, выразившійся въ этихъ обвиненіяхъ, можно считать за безусловно господствующій въ тогдашней греческой Церкви.

На первомъ планѣ въ этой церковной полемикѣ XI вѣка, имѣвшей такой печальный конецъ, стоитъ, какъ извѣстно, вопросъ объ опрѣснокахъ. Не безполезно будетъ остановиться нѣсколько на этомъ пунктѣ, весьма характеристичномъ для византизма. — Существеннѣйшую основу истинной религіозной жизни составляютъ церковныя таинства. Въ нихъ намъ даются реальные начатки духовно-тѣлеснаго общенія божества съ человѣчествомъ. Истинное благочестіе требуетъ, чтобы мы не только искали этого общенія, но принимали и тѣ независимыя отъ насъ условія, съ которыми Вселенская Церковь связываетъ это общеніе. Истинное благочестіе не позволяетъ намъ вносить свой личный произволъ въ опредѣленіе этихъ условій, но заставляетъ насъ принимать тѣ условія или тѣ формы, которыя даются

одинаково для всѣхъ во вселенскомъ преданіи, соотвѣтствующемъ вселенскому смыслу таинства и восходящемъ къ Божественному Основателю Церкви. Но рядомъ съ этими вселенскими формами таинства, при дѣйствительномъ его совершеніи въ видимой церкви, необходимо встрѣчается множество чисто матеріальныхъ подробностей, не имѣющихъ ни божественнаго происхожденія, ни вселенскаго значенія, а зависящихъ отъ удобства и обычая. Такимъ образомъ въ дѣйствительномъ составѣ таинства по отношенію къ Церкви различаются: его внутренній смыслъ и назначеніе, затѣмъ соотвѣтствующія этому смыслу существенныя формы божественнаго происхожденія, содержимыя вселенскимъ преданіемъ неизмѣнныя и *для насъ*[8] безусловно обязательныя, — и наконецъ привходящіе формы и обряды человѣческаго происхожденія, связанные съ преданіями частныхъ церквей, измѣнчивые и лишь относительно-обязательные, — по мѣсту и времени. Такъ, если мы возьмемъ величайшее таинство Евхаристіи, то найдемъ, во-первыхъ, его внутренній смыслъ и назначеніе въ одухотвореніи человѣческаго питанія (и слѣдовательно и всего тѣлеснаго состава человѣка) чрезъ воспріятіе его въ сферу духовной тѣлесности Богочеловѣка Христа[9]. Мы различаемъ затѣмъ тѣ существенные формы или способы совершенія Евхаристіи, которые связаны съ назначеніемъ этого таинства и его божественнымъ установленіемъ, а именно: по образу первоначальнаго совершенія этого таинства самимъ Христомъ (въ качествѣ священника по чину Мельхиседекову) чрезъ произнесеніе извѣстныхъ словъ при благословеніи хлѣба и вина, — и въ Церкви для дѣйствительнаго совершенія Евхаристіи требуется непремѣнно, чтобы, во-первыхъ, она совершалась *священникомъ* (который въ каждомъ отдѣльномъ церковномъ собраніи представляетъ собою Христа), во-вторыхъ, чтобы при благословеніи произносились *слова Христовы*, и въ третьихъ, чтобы матеріей таинства, по примѣру Христа и по смыслу безкровной жертвы, служили чисто-человѣчныя и безкровныя питательныя вещества, каковы *хлѣбъ и вино*. Эти, и *только эти*, три условія принадлежатъ къ божественному установленію Евхаристіи и содержатся во *вселенскомъ* преданіи. Все остальное,

---

[8] Только для насъ, конечно, но не для Бога, который *можетъ* явить силу таинства и помимо всякихъ формъ и условій; но мы *не должны* этого искать и требовать.

[9] См. въ изложеніи православной вѣры св. Іоанна Дамаскина главу объ Евхаристіи.

какъ-то: особыя свойства хлѣба и вина, время дня, сопровождающія молитвы и священнодѣйствія и т. п. — все это принадлежитъ къ несущественнымъ, второстепеннымъ формамъ и условіямъ таинства, которыя не заключаютъ въ себѣ ничего божественнаго и вселенскаго, которыя, опредѣляясь частнымъ преданіемъ той или другой церкви, могутъ свободно измѣняться и имѣютъ лишь относительную обязательность. Поэтому, хотя въ восточной части Церкви издревле употреблялся для Евхаристіи квасной хлѣбъ, но пока вселенское значеніе Церкви и ея таинствъ ясно понималось восточными христіанами, никому не приходило въ голову свой частный обычай возводить на степень общеобязательнаго требованія, и когда въ западныхъ Церквахъ установился противоположный обычай употреблять для Евхаристіи прѣсный хлѣбъ, то это никого не соблазняло на Востокѣ и нисколько не мѣшало полному общенію съ Западомъ. Но съ развитіемъ византизма взгляды измѣнились и въ XI вѣкѣ споръ объ опрѣснокахъ становится главнымъ поводомъ къ раздѣленію церквей. Случайная подробность обряда принимается за существенное условіе таинства и особенностямъ мѣстнаго обычая приписывается общеобязательность вселенскаго преданія.

Значенію спорнаго вопроса соотвѣтствовало и качество аргументовъ. Превосходство квасного хлѣба доказывалось тѣмъ, что онъ есть хлѣбъ живой, одушевленный, ибо имѣетъ въ себѣ соль и закваску, сообщающую ему дыханіе и движеніе, тогда какъ латинскіе опрѣсноки суть хлѣбъ мертвый, бездушный и даже недостойный называться хлѣбомъ, будучи «какъ бы кусками грязи». Дѣйствительное же, хоть и не высказанное, основаніе въ пользу употребленія квасного хлѣба было то, что оно есть свой греческій обычай, тогда какъ употребленіе опрѣсноковъ есть обычай чужой, латинскій. Любить и беречь свое родное — дѣло естественное и справедливое. Нужно только при этомъ помнить двѣ вещи: во-первыхъ, что *своего* обычая нельзя навязывать другимъ, для которыхъ онъ не-свой, во-вторыхъ, что есть на свѣтѣ нѣчто высшее своего и чужого и настоящее мѣсто этому высшему — во Вселенской Церкви Божіей.

Итакъ, византизмъ уклоняется отъ полноты христіанства не въ томъ, что почитаетъ Церковь какъ сверхчеловѣческую святыню, сохраняемую преданіемъ (ибо она такова и есть прежде всего), а въ томъ, что, выдѣляя элементъ преданія изъ жизненной цѣлости Вселенской Церкви, онъ ограничиваетъ самое это церковное преданіе,

пріурочиваетъ его къ одной части Церкви и къ одному давно прошедшему времени, превращаетъ вселенское преданіе въ преданіе мѣстной старины.

Это центробѣжное движеніе въ Церкви не остановилось на византизмѣ, но послѣдовательно шло дальше. Послѣ того какъ вселенское православіе превратилось въ византійское или греко-восточное, изъ этого послѣдняго начали выступать новыя *національныя* обособленія. Въ этомъ отношеніи нашъ русскій расколъ старообрядчества есть лишь дальнѣйшее послѣдствіе византизма, — въ этомъ его историческое оправданіе.

Когда Византія была царствующимъ градомъ, самостоятельнымъ политическимъ центромъ христіанскаго Востока, и греки византійскіе были главнымъ господствующимъ народомъ въ православномъ мірѣ, тогда на этомъ основаніи (а другого не было) Константинополь получаетъ центральное значеніе и въ Церкви Восточной, патріархъ константинопольскій называетъ себя вселенскимъ, частное византійское преданіе возводится на степень вселенскаго и безусловно обязательнаго, и православная Церковь для восточныхъ христіанъ становится синонимомъ Церкви Греческой. Но вотъ въ XV вѣкѣ, съ паденіемъ Константинополя и съ освобожденіемъ Россіи отъ татаръ, политическій центръ христіанскаго Востока переходитъ изъ Византіи въ Москву; господствующимъ народомъ вмѣсто грековъ становятся русскіе. На тѣхъ же самыхъ историческихъ основаніяхъ, на которыхъ Константинополь, какъ царствующій градъ, объявилъ себя вторымъ Римомъ, полноправнымъ преемникомъ перваго, древняго Рима, — на тѣхъ же самыхъ историческихъ основаніяхъ новый царствующій градъ православія — Москва — могъ считать себя полноправнымъ наслѣдникомъ всѣхъ преимуществъ и притязаній Византіи. То чувство политической и національной гордости, съ какимъ прежде византійскіе греки смотрѣли на древній Римъ, впавшій повидимому въ варварство, — такое же чувство теперь по справедливости могло явиться у Московской Руси послѣ того, какъ она отразила и сокрушила того самаго могучаго врага, подъ иго котораго безсильно склонилась Византія.

Россія, принявши православное христіанство изъ Византіи, получила его въ томъ видѣ, который оно имѣло тамъ въ X и XI вѣкахъ: вмѣстѣ съ православіемъ она получила и византизмъ, т. е. смѣшеніе вѣчныхъ и существенныхъ формъ Церкви съ временными и случай-

ными, вселенскаго преданія съ мѣстнымъ. Но разъ было принято такое смѣшеніе и мѣстной формѣ преданія приписано безусловное вселенское значеніе, то естественно возникалъ вопросъ: почему же это значеніе должно принадлежать именно *греческому* мѣстному преданію, а не русскому, особенно теперь, когда греки утратили всѣ свои прежнія дѣйствительныя преимущества и когда являлось даже опасеніе, что подъ мусульманскимъ владычествомъ имъ трудно сохранить чистоту православія, что они могутъ стать шатки въ самой вѣрѣ, какъ это уже случилось прежде съ египетскими и сирійскими христіанами? Въ такомъ случаѣ истинное благочестіе должно сохраниться только въ Россіи, находящейся подъ благочестивыми государями; въ такомъ случаѣ истиннымъ православнымъ преданіемъ должно почитать мѣстное преданіе русской, а не греческой Церкви. И вотъ, подобно тому, какъ въ IX—XI вѣкахъ исключительный патріотизмъ византійскихъ грековъ заставлялъ ихъ видѣть сущность православія въ квасныхъ хлѣбахъ и небритыхъ бородахъ греческихъ священниковъ, точно такъ же въ XV—XVII вѣкахъ такой же исключительный патріотизмъ московскихъ людей заставилъ и ихъ видѣть сущность православія въ самыхъ незначительныхъ мѣстныхъ особенностяхъ русскаго церковнаго обычая. Эти особенности, каковы бы онѣ ни были сами по себѣ, становятся неприкосновенной святыней, и на мѣсто вѣры Христовой, вѣчной и всемірной, въ умахъ этихъ благочестивыхъ людей незамѣтно становится *старая русская вѣра.*

Съ точки зрѣнія Вселенской Церкви дѣло русскихъ старовѣровъ было неправо, какъ это мы имѣли случай показать въ другомъ мѣстѣ *. Но были ли они неправы въ историческомъ смыслѣ, по отношенію къ своимъ прежнимъ, а отчасти и теперешнимъ противникамъ — это другой вопросъ [10].

Дѣло въ томъ, что прямые противники нашихъ старовѣровъ,

* См. статью „О расколѣ въ русскомъ народѣ и обществѣ“, т. III, стр. 221. — *М. С.*

[10] Относительная правота старообрядцевъ принята самою русскою Церковью, которая въ учрежденіи такъ называемаго единовѣрія узаконила тѣ спорные обряды, которые были прокляты на Московскомъ соборѣ 1667 г. Для пользы и чести нашей церкви желательно, чтобы принципъ единовѣрія былъ проведенъ съ полною послѣдовательностью. Обстоятельное и вполнѣ убѣдительное изслѣдованіе этого предмета можно найти въ почтенной книгѣ Т. И. Филиппова: „Современные церковные вопросы“.

патріархъ Никонъ и его приверженцы, стояли (и стоятъ) вовсе не на точкѣ зрѣнія Вселенской Церкви, но, также какъ и раскольники, на точкѣ зрѣнія *мѣстнаго буквализма,* но только не московскаго, а византійскаго. Извѣстны слова патріарха Никона: «по роду я русскій, но *по вѣрѣ* и мыслямъ — грекъ». Если можно быть *по вѣрѣ грекомъ* вмѣсто того, чтобы просто быть православнымъ христіаниномъ, то отчего же не быть по вѣрѣ русскимъ? *Старая русская вѣра* не должна имѣть силы передъ вселенской, каѳолической вѣрой, но передъ *старой греческой вѣрой* она имѣетъ всѣ права.

Въ дѣяніяхъ Московскаго собора 1654 г. разсказывается, какимъ образомъ патріархъ Никонъ началъ то исправленіе церковныхъ книгъ, изъ-за котораго произошелъ нашъ расколъ. Въ этомъ разсказѣ съ полною ясностью можно видѣть сущность тѣхъ воззрѣній, которыхъ держался московскій патріархъ и истинный характеръ нашего церковнаго спора [11]. «Входя въ книгохранительницу (патріархъ Никонъ) обрѣте ту грамоту, въ ней же писано греческими письмены, како и коимъ образомъ въ царствующемъ градѣ Москвѣ начаша патріархи поставлятися: написана же сія грамота въ лѣто 7097 (т. е. въ 1589 г.)... И обрѣте еще книгу, писанную съ собору вселенскихъ патріарховъ, греческими же письмены: бѣ же соборъ той въ Новомъ Римѣ, въ Константинополѣ, въ лѣто 7101 (т. е. въ 1593 г.)... Въ коей книзѣ соборные глаголы сицевы: «*Яко понеже убо совершеніе пріятъ православныхъ Церковь, не токмо по богоразумія и благочестія догматомъ, но и по священному церковныхъ вещей уставу,* праведно есть и намъ всякую церковныхъ огражденій новину потребляти, — и яже наученная невредима, безъ приложенія же коего-либо и отъятія пріемлющимъ... И яко да *во всемъ* великая Россія православная со вселенскими патріархи (т. е. греческими) согласна будетъ». «Прочетъ же сію книгу государь, святѣйшій патріархъ Никонъ, *въ страхъ великъ впаде, не есть ли что погрѣшено отъ ихъ православнаго греческаго закона.* И нача въ нуждныхъ разсмотряти, еже есть сѵмволъ православныя вѣры: вѣрую во единаго Бога и прочая, и узрѣ на саккѣ святительскомъ, его же отъ грекъ въ царствующій градъ Москву прежде 250 лѣтъ принесе Фотій, россійскій митрополитъ, сѵмволъ православныя вѣры воображенъ греческими шитыми

---

[11] См. въ запискахъ по народнымъ бесѣдамъ іеромонаха Пафнутія, изд. Общ. ист. и древн. Росс., М. 1887, II, 20.

письмены, во всемъ согласующся святѣй Восточной Церкви: потомъ узрѣ той же сvмволъ въ московскихъ и въ новыхъ въ печатныхъ книгахъ, и *много обрѣте несогласія»*. Извѣстно, въ чемъ состояли эти многія несогласія, испугавшія патріарха Никона. Во второмъ членѣ, вмѣсто: «рожденна, несотворенна», въ московскихъ книгахъ было напечатано: «рожденна, а не сотворенна», т. е. съ прибавкою союза *а*: въ седьмомъ членѣ, вмѣсто «Его же царствію *не будетъ* конца», въ московскихъ книгахъ стояло: «Его же царствію *нѣсть* конца; въ осьмомъ членѣ, вмѣсто: «и въ Духа Святаго, Господа животворящаго», въ московскихъ книгахъ читалось: «и въ Духа Святаго Господа *истиннаго* и животворящаго, т. е. съ прилогомъ «истиннаго». «Таже и святую литургію разсмотрѣвъ, обрѣте въ ней ово прибавлено, ово же отъято и превращено. По семъ и во иныхъ книгахъ узрѣ многая несходства». Всѣ эти «многія несходства» въ иныхъ книгахъ были того же рода, какъ и указанныя въ сvмволѣ.

Никонъ, будучи, какъ онъ свидѣтельствуетъ, по вѣрѣ грекомъ, вполнѣ раздѣлялъ то основное заблужденіе византизма, что «совершеніе пріятъ православныхъ Церковь», и хотя трудно было бы опредѣлить, когда же именно она «пріятъ совершеніе», но онъ твердо вѣрилъ, что это произошло когда-то въ Византіи и что это совершеніе обнимаетъ собою рѣшительно все въ Церкви и не допускаетъ измѣненія въ малѣйшихъ подробностяхъ. Такъ, по его словамъ, въ Скрижали, «страшна заповѣдь ихъ, св. вселенскихъ соборовъ, равнѣ подлагаетъ анаѳемѣ и прилагающаго и отъемлющаго и премѣняющаго наименьшее письмя, даже едину черту или іоту, еже есть і, въ сvмволѣ... Яко отнюдь не подобаетъ въ сvмволѣ вѣры или мало что, или велико, ни гласа, ни склада, тамо положеннаго, предвизати, или перемѣнити, но цѣло подобаетъ хранити то всею силою и вниманіемъ, аки зѣницу ока, да не подъ анаѳему толикихъ и толь великихъ святыхъ отецъ себя подложимъ» [12].

Для патріарха Никона точность буквы и именно буквы греческой, была непремѣннымъ условіемъ православія. Гдѣ же его преимущество передъ старовѣрами, которые условіемъ православія ставили также точность буквы, только не греческой, а русской? Они были неправы передъ вселенскимъ православіемъ, сводя его къ мѣстному русскому преданію, но лучшимъ оправданіемъ для нихъ служили ихъ противники, которые, объявляя это русское преданіе ересью, сами отожде-

[12] См. тамъ же, стр. 15, 16.

ствляли вселенское православіе съ такимъ же мѣстнымъ преданіемъ, только не русскимъ, а чужимъ, греческимъ.

Русскій расколъ былъ естественнымъ плодомъ и законнымъ возмездіемъ византизма. Другой, болѣе чувствительный для византійцевъ урокъ получили они на нашихъ глазахъ въ расколѣ болгарскомъ. Начало болгарскаго церковнаго вопроса относится къ временамъ отдаленнымъ. Въ IX вѣкѣ, ровно тысячу лѣтъ тому назадъ, константинопольскій патріархъ Фотій всячески старался ввести исключительно греческую іерархію среди новокрещеннаго болгарскаго народа, всѣми мѣрами вытѣсняя латинскую іерархію, присланную папою Николаемъ. Въ то время раздѣленіе церквей еще не совершилось и Римъ признавался православнымъ и на Востокѣ. Но для византійца Фотія дѣло было не въ православіи, а въ *греческомъ* православіи. Черезъ тысячу лѣтъ это греческое православіе оказалось слишкомъ тягостнымъ для болгаръ, и они захотѣли устроить свое *болгарское* православіе. Въ этомъ предпріятіи они руководились, конечно, не церковными, а исключительно національными и политическими интересами. Еще до разрыва съ константинопольскимъ патріархомъ болгары въ своемъ стремленіи къ полному національному обособленію дошли до такого противоцерковнаго и противохристіанскаго требованія, чтобы въ городахъ со смѣшаннымъ населеніемъ — греческимъ и болгарскимъ — было по два епископа — свой особый для грековъ и свой особый для болгаръ. Въ виду этого Константинопольскій соборъ 1872 г. справедливо осудилъ болгаръ за *филетизмъ*, т. е. за внесеніе въ Церковь племенныхъ дѣленій и распрей. Но какъ въ дѣлѣ русскаго раскола Никонъ и его послѣдователи были правы, осуждая старовѣровъ, предпредпочитавшихъ русское двуперстіе и русскаго «Исуса» церковному единству, но вмѣстѣ съ тѣмъ были неправы, когда сами единству Церкви предпочитали греческое троеперстіе и греческаго «Іисуса» — точно такъ же и отцы Константинопольскаго собора, справедливо осуждая болгаръ за ихъ болгарскій филетизмъ, напрасно позабыли осудить свой тысячелѣтній греческій филетизмъ. Послѣ того какъ ихъ предки подмѣнили вселенское православіе византійскимъ эллинизмомъ, другіе, уже по ихъ примѣру, стали подмѣнивать его руссизмомъ, болгаризмомъ и т. д.

Русскіе и болгарскіе раскольники только прямѣе и рѣшительнѣе своихъ византійскихъ предшественниковъ поставили вопросъ о народности въ Церкви. Это ихъ заслуга. Но не у нихъ должно искать правильнаго рѣшенія этого вопроса. Такое рѣшеніе содержится въ

апостольскомъ ученіи о Церкви какъ *живомъ тѣлѣ* Христовомъ. Согласно этому ученію все христіанское человѣчество представляетъ собою одинъ многообразный и во всѣхъ своихъ частяхъ солидарный организмъ. И такъ какъ человѣчество состоитъ изъ племенъ и народовъ, то эти племена и народы являются какъ великіе органы вселенскаго организма, въ общей жизни котораго каждый органъ находитъ свободное мѣсто и для своей особенной жизни, восполняя собою всѣ другіе органы и ими восполняемый.

При такомъ взглядѣ, понимающемъ единство не какъ однообразіе, а какъ полноту и цѣлость, — при такомъ взглядѣ нѣтъ мѣста ни космополитизму, ни націонализму въ Церкви. Народныя особенности, мѣстное церковное преданіе, не могутъ обусловливать собою истинной вѣры и Церкви, но вмѣстѣ съ тѣмъ эти особенности не суть что-нибудь безразличное и ненужное: напротивъ, онѣ представляютъ желательное и въ своихъ предѣлахъ неприкосновенное проявленіе церковной свободы и разнообразія вселенской жизни. Ни одному народу не можетъ принадлежать въ Церкви исключительное преобладаніе и господство, но вмѣстѣ съ тѣмъ ни одинъ народъ не есть пустой и безразличный матеріалъ церковной жизни, но каждый представляетъ собою опредѣленный дѣятельный органъ вселенскаго тѣла Христова.

По апостольскому ученію все человѣчество имѣетъ общую задачу, одно общее дѣло — осуществленія царства Божія въ мірѣ. Для этого великаго дѣла требуется раздѣленіе историческаго труда. Это требованіе исполняется благодаря многообразію племенныхъ и народныхъ характеровъ и силъ, при чемъ каждое племя и каждый народъ имѣетъ свою особую долю въ общемъ дѣлѣ, разрабатываетъ особую сторону общей задачи. Для всецѣлаго исполненія этой задачи, для совершенія дѣла Божія, необходимо *раздѣленіе труда и согласіе трудящихся.* Вотъ истинное рѣшеніе этого вопроса.

VI.

Папство и папизмъ. Смыслъ протестантства.

Предметъ настоящей статьи приводитъ насъ къ самой сущности великаго спора. Приступаю къ задачѣ съ полнымъ сознаніемъ ея

особенныхъ трудностей. Пробиться сквозь густую тьму предвзятыхъ мыслей и практическихъ усложненій, закрывающихъ собою истину въ этомъ дѣлѣ, представляется чѣмъ-то невозможнымъ, а для многихъ и вовсе ненужнымъ. Въ вопросахъ всемірной важности люди какъ будто совсѣмъ отвыкли отъ свѣта христіанской истины. Я не говорю о равнодушіи и невѣріи: это болотный туманъ — широко стелется, но высоко не поднимается и скоро исчезаетъ. Но и на религіозныхъ высотахъ какая непроглядная мгла, какая сила вѣковыхъ предразсудковъ и обмановъ, незабытыхъ обидъ, незакрывшихся ранъ, страстей застывшихъ и неодолимыхъ! Гдѣ найти такое заклинаніе, чтобы исчезли передъ нимъ эти злобные призраки, чтобы эти непогребенные мертвецы сошли въ могилу? И на что можетъ надѣяться тотъ, кто обращается въ эту сторону съ простыми человѣческими словами? Не только можетъ онъ ожидать, что его не услышатъ, или не поймутъ, но долженъ еще опасаться — какъ бы его слова не прибавили хотя и немногой, но все-таки лишней горечи къ прежнему озлобленію. Зачѣмъ заводить рѣчь объ этомъ старомъ спорѣ, когда я вижу, что многіе люди съ такимъ же, какъ и я, религіознымъ интересомъ, но съ гораздо большими достоинствами или хранятъ молчаніе, или присоединяютъ свой голосъ къ тому или другому изъ враждующихъ хоровъ? Но именно невозможность пристать ни къ одной изъ спорящихъ сторонъ, при ясномъ сознаніи роковыхъ и пагубныхъ послѣдствій самого спора, побуждаетъ и обязываетъ высказаться. Доставить торжество истинѣ есть дѣло силы Божіей; свидѣтельствовать о сознанной истинѣ есть обязанность человѣческая. Постараюсь ее исполнить, внося какъ можно менѣе *своего* въ обсужденіе этого важнаго и труднаго предмета и неуклонно держась общей, для всѣхъ сторонъ обязательной почвы вселенскаго христіанства.

Сущность великаго спора между христіанскимъ Востокомъ и христіанскимъ Западомъ изначала и до нашихъ дней сводится къ слѣдующему вопросу: имѣетъ ли Церковь Божія опредѣленную практическую задачу въ человѣческомъ мірѣ, для исполненія которой необходимо объединеніе всѣхъ церковныхъ христіанскихъ силъ подъ знаменемъ и *властью центральнаго церковнаго авторитета?* Другими словами, вопросъ въ томъ: должна ли Церковь представлять собою на землѣ дѣятельное царство Божіе и слѣдовательно быть единой и сосредоточенной, ибо царство *раздѣлившееся на ся* не устоитъ, а Церковь, по обѣтованію евангельскому, устоитъ до конца, и врата адовы

не одолѣютъ ея? Въ этомъ вопросѣ Римская Церковь рѣшительно стала за утвердительный отвѣтъ; она остановилась преимущественно на практической задачѣ христіанства въ мірѣ, на значеніи Церкви какъ дѣятельнаго царства или *града Божія (civitas Dei)* и изначала представляла собою принципъ центральнаго авторитета, видимымъ и практическимъ образомъ объединяющаго земную дѣятельность Церкви. Поэтому отвлеченный вопросъ о значеніи центральнаго авторитета въ Церкви сводится къ живому историческому вопросу о значеніи римской Церкви. Она, ея идеи и дѣла составляютъ дѣйствительный предметъ великаго спора.

Принципъ церковнаго авторитета или духовной власти, представляемый по преимуществу римскою Церковью, имѣетъ троякое проявленіе и возбуждаетъ троякій вопросъ. Во-первыхъ, въ области самой Церкви спрашивается, въ какомъ отношеніи центральная духовная власть должна находиться къ представителямъ мѣстныхъ народныхъ церквей; затѣмъ, во-вторыхъ, является вопросъ объ отношеніи Церкви къ государству, духовной власти къ свѣтской; и наконецъ, въ-третьихъ, ставится вопросъ объ отношеніи духовной власти къ духовной свободѣ отдѣльнаго лица — вопросъ о свободѣ совѣсти. На этотъ троякій вопросъ римское католичество или папство въ своемъ ученіи и въ своей исторіи отвѣчало рѣшительно и опредѣленно. Во-первыхъ, относительно Церкви оно утверждаетъ безусловное единство и нераздѣльность духовной власти и церковнаго авторитета, сосредоточеннаго въ каѳедрѣ верховнаго апостола Петра — ученіе о «камнѣ» и о «ключахъ»; во-вторыхъ, относительно государства или свѣтской власти утверждается безусловное верховенство *(summum imperium)* Церкви — ученіе о «двухъ мечахъ»; и наконецъ, въ-третьихъ, по отношенію къ личной свободѣ признается безусловная обязательность церковнаго авторитета, который должно принимать *nolens volens* — ученіе о «кораблѣ», съ девизомъ: *compelle intrare*.

Такимъ образомъ римская Церковь одинаково требуетъ безусловнаго подчиненія отъ мѣстныхъ церквей съ ихъ епископами, затѣмъ отъ государства и всѣхъ гражданскихъ властей и наконецъ отъ каждаго христіанина въ частности. Она утверждаетъ необходимость троякаго подчиненія: церковнаго, политическаго и лично-нравственнаго. Извѣстно, какъ это тройное требованіе вызвало тройной протестъ. Церковному абсолютизму Рима воспротивилась Византія, и весь православный Востокъ и доселѣ пребываетъ несокрушимымъ въ

своемъ сопротивленіи; противъ политическаго абсолютизма римскаго престола вооружились гражданскія власти, государи и народы, и доселѣ продолжаютъ ожесточенную и успѣшную борьбу съ папствомъ, превративъ ее изъ оборонительной въ наступательную; наконецъ, противъ нравственнаго абсолютизма римской Церкви, требовавшей безусловной покорности отъ личной совѣсти и разума, возстали германское протестантство и вышедшій изъ него раціонализмъ, и доселѣ свободныя силы личнаго духа противостоятъ требованіямъ церковнаго авторитета.

Римъ стремился объединить разнородные элементы человѣчества, — онъ объединилъ ихъ только въ общей враждѣ къ себѣ и своимъ притязаніямъ. Какія различныя силы, какихъ различныхъ людей собрала исторія подъ общее знамя противодѣйствія папскому авторитету! Фотій и Лютеръ, императоръ Фридрихъ II и Маркъ Ефесскій, Меланхтонъ и Генрихъ VIII! Въ виду столь разносторонняго и столь повидимому успѣшнаго отпора, какой встрѣченъ католическими требованіями, въ виду явнаго упадка и униженія папской власти, какъ легко становится на абсолютныя требованія Рима отвѣчать абсолютнымъ отрицаніемъ и безусловно осудить папство. Особенно легко это намъ, русскимъ. Западные народы все-таки связаны съ папствомъ лучшими воспоминаніями своей юности, Римъ все-таки былъ для нихъ заботливымъ, хотя и слишкомъ суровымъ воспитателемъ. Но насъ съ Римомъ ничто не связываетъ и все раздѣляетъ. Древняго Рима мы не знали, а Римъ среднихъ и новыхъ вѣковъ всегда являлся въ нашей исторіи какъ чуждая и враждебная сила. Къ старымъ обидамъ Византіи присоединилось много своихъ новыхъ обидъ. Произнести безусловное осужденіе католичеству для насъ легко и естественно. Но чѣмъ легче для насъ такой приговоръ, тѣмъ сомнительнѣе его справедливость. Если католичество есть нашъ историческій врагъ, то какъ же намъ быть судьями своего врага? Съ врагомъ можно бороться, можно побѣждать и уничтожать его, но судить врага нельзя. Итакъ, одно изъ двухъ, или ради своей вражды къ католичеству откажемся отъ притязанія имѣть о немъ справедливое сужденіе, или же ради правды откажемся, хотя бы только въ мысляхъ, отъ своей вражды къ нему.

Въ справедливомъ отношеніи къ католичеству насъ можетъ до нѣкоторой степени поддержать зрѣлище той борьбы, которую оно выдерживаетъ въ настоящее время въ Западной Европѣ. Въ этой «куль-

турной» борьбѣ противники католичества суть вмѣстѣ съ тѣмъ враги христіанства и всякой положительной религіи. Каковы бы ни были наши чувства къ католичеству, намъ ни въ какомъ случаѣ нельзя стать на сторону его нынѣшнихъ противниковъ на Западѣ.

Если справедливо упрекаютъ католичество въ томъ, что оно прибѣгало къ насилію противъ враговъ христіанства, какъ бы слѣдуя примѣру своего покровителя апостола Петра, вынувшаго мечъ на защиту Христа въ саду Геѳсиманскомъ, то бойцы современной культуры въ своемъ ожесточеніи противъ христіанства слѣдуютъ худшему примѣру Пилатовыхъ воиновъ, плевавшихъ на Христа, или той толпы, которая кричала: «распни, распни Его!» Если далѣе справедливъ и тотъ упрекъ католичеству, что оно стремилось создать внѣшнія земныя формы и формулы для духовныхъ и божественныхъ предметовъ, какъ бы слѣдуя другому примѣру того же апостола Петра, когда онъ хотѣлъ создать вещественныя кущи для преображеннаго Христа, Моисея и Иліи на горѣ Ѳаворской, — то защитники католичества по всей справедливости могутъ упрекать современную культуру въ томъ, что она, отказавшись отъ христіанства и религіозныхъ началъ въ пользу стремленія къ матеріальному благосостоянію и богатству, имѣла для себя образецъ въ другомъ, худшемъ изъ двѣнадцати апостоловъ.

Чтобы быть справедливыми къ Католической Церкви, мы должны прежде всего различить то, *за что* она боролась въ исторіи, отъ того, *какъ* она боролась.

Въ области собственно-церковной, римская Церковь, какъ сказано, представляла начало видимаго единства, централизованной власти, верховнаго авторитета. Чтобы правильно судить объ этомъ первомъ пунктѣ, мы должны различить въ немъ три вопроса: 1) нужна ли вообще центральная власть въ видимой церкви; 2) по какому праву эта власть присваивается римскому престолу; 3) какъ онъ ею пользовался.

Отвѣтъ на первый изъ этихъ вопросовъ всецѣло зависитъ отъ того, признаемъ ли мы у христіанской Церкви практическую задачу въ исторіи, признаемъ ли мы, что, при своемъ незыблемомъ и неизмѣнномъ основаніи, она вмѣстѣ съ тѣмъ есть подвижная историческая сила, которая должна дѣйствовать и бороться въ мірѣ; однимъ словомъ, признаемъ ли мы земную Церковь какъ *воинствующую*. Для практическаго дѣйствія, для борьбы, необходимо единство и полная

солидарность дѣйствующихъ силъ, необходимъ верховный центральный авторитетъ, правильный іерархическій порядокъ и строгая дисциплина.

Авторитетъ, порядокъ, дисциплина — какія низменныя слова по отношенію къ духовному и божественному существу Церкви! «Церковь, говорятъ намъ, не авторитетъ, а истина, какъ не авторитетъ Христосъ, какъ не авторитетъ Богъ». Да, въ своемъ безусловномъ существѣ и Богъ и Христосъ и Церковь суть *только* истина, но гдѣ же то человѣчество, которое живетъ одною безусловною сущностью, для котораго истина не обусловлена авторитетомъ? Христосъ не говорилъ про себя, что Онъ есть *только* истина, но сказалъ: «Я есмь путь, истина и жизнь». И въ своемъ земномъ явленіи Онъ не только убѣждалъ и просвѣщалъ, но дѣйствовалъ и повелѣвалъ, не только свидѣтельствовалъ о сущей въ Немъ истинѣ, но и заявлялъ присущій Ему авторитетъ. Недаромъ же евангелистъ съ особеннымъ выраженіемъ указываетъ на то, что Христосъ говорилъ и поступалъ, *какъ власть имѣющій*, и въ этомъ полагаетъ отличительный характеръ Его явленія [13].

Конечно, теперь, послѣ осьмнадцати-вѣковаго тайнаго и явнаго дѣйствія и вліянія Христа на душу и тѣло человѣчества, — теперь, конечно, найдутся люди, для которыхъ Богъ и Христосъ и Церковь являются прямо какъ чистая истина, которые для вѣры не нуждаются въ религіозномъ авторитетѣ и религіозной дисциплинѣ. Но такимъ людямъ слѣдуетъ думать не о себѣ, а о другихъ. Имъ слѣдуетъ подумать о той массѣ христіанскаго человѣчества, которая не можетъ сама возвыситься до созерцанія чистой истины, но требуетъ и призываетъ учителей и руководителей. Но отвѣчать какъ должно на этотъ призывъ законные учители и руководители Церкви не могутъ, когда между ними самими нѣтъ согласія, когда они заняты взаимною враждою и соперничествомъ. Пастыри вооружаются другъ противъ друга, а стадо остается безъ защиты; защита же ему нужна не мысленная или идеальная только, но реальная и практическая, ибо таковы и враги его. Противъ христіанства враждуютъ такія силы, на которыя сама чистая истина дѣйствія не имѣетъ, ибо онѣ стоятъ на нечистой почвѣ человѣческихъ страстей и пороковъ. Противъ этихъ своихъ враговъ, противъ злыхъ и темныхъ силъ міровой и че-

[13] См. Еванг. отъ Марка, IX, 32 и X, 32.

ловѣческой природы Церковь называется и есть Христово *воинство*, и какъ въ таковомъ, должно въ ней быть единство движеній и центральная власть, и *дисциплина*.

Въ первые вѣка, когда дѣло христіанства было по преимуществу дѣломъ вдохновенія и энтузіазма, не было ни возможности, ни надобности въ правильной объединенной внѣшней организаціи церковнаго строя и въ опредѣленномъ установленіи центральнаго авторитета. Но послѣ того, какъ христіанская религія осѣлась въ мірѣ и церковныя формы кристаллизовались, необходимо должна была явиться и правильная организація, и централизованное управленіе. Во всей церкви на Востокѣ, также какъ и на Западѣ, начинается процессъ объединенія духовной власти. Если въ первыя времена Церкви трудно замѣтить твердую границу даже между епископскимъ и пресвитерскимъ саномъ, то начиная съ III вѣка происходитъ не только рѣшительное обособленіе епископской власти, но и между самими епископами появляется извѣстная градація. Епископы большихъ городовъ получаютъ, съ названіемъ митрополитовъ и архіепископовъ, преимущества не только чести, но и власти надъ епископами пригородовъ. Полнаго равенства между всѣми епископскими каѳедрами никогда не было, но преимущества однѣхъ передъ другими не имѣли сначала опредѣленнаго характера. Съ IV же и въ особенности съ V вѣка не только вполнѣ упрочивается это подчиненіе епископовъ митрополитамъ, но процессъ централизаціи дѣлаетъ еще дальнѣйшій шагъ: сами митрополиты подчиняются патріархамъ, какъ высшей степени духовной власти. Впрочемъ, хотя патріаршества формально учреждаются только съ V вѣка, на Халкидонскомъ вселенскомъ соборѣ, но зародышъ еще болѣе полной и высшей централизаціи церковнаго авторитета существовалъ въ Церкви съ самаго начала ея исторіи. Ибо между главными городами христіанскаго міра одному городу изначала принадлежало первенствующее значеніе и особенный авторитетъ во всей Церкви. По словамъ св. Иринея Ліонскаго (писавшаго во II вѣкѣ), *римская* Церковь была всегда преимущественной хранительницей апостольскаго преданія, и къ ней въ дѣлахъ вѣры должны обращаться всѣ мѣстныя церкви, т. е. всѣ вѣрные[14].

Это приводитъ насъ ко второму вопросу: почему именно Риму, римскому епископскому престолу, принадлежитъ центральное значеніе

---

[14]Ириней противъ ересей, кн. III, глава 3.

во Вселенской Церкви? Прежде всего потому, что никакая другая церковь никогда не являлась съ такимъ значеніемъ. Одно изъ двухъ: или вообще Церковь не должна быть централизована, въ ней не должно быть никакого центра единенія, или же этотъ центръ находится въ Римѣ, потому что ни за какимъ другимъ епископскимъ престоломъ невозможно признать такого центральнаго для Вселенской Церкви значенія. Въ жару средневѣковыхъ споровъ между латинянами и греками поднимались иногда среди этихъ послѣднихъ голоса, утверждавшіе, что Византіи, какъ резиденціи Римскаго императора, принадлежитъ первенство во всей Церкви. И въ самой Византіи на подобное притязаніе смотрѣли конечно только какъ на полемическій пріемъ, но и въ этомъ качествѣ оно уже не годится послѣ того, какъ Византія стала резиденціей турецкаго султана. Между тѣмъ центральное значеніе, первенствующій авторитетъ древняго Рима признавался не только на Западѣ, но долгое время и на Востокѣ.

Но *какъ* римская Церковь понимала и проявляла это свое значеніе?

Необходимость объединительнаго центра *(centrum unitatis)* и первенствующаго авторитета въ земной Церкви вытекаетъ не изъ вѣчной и безусловной сущности Церкви, а обусловливается ея временнымъ состояніемъ, какъ Церкви воинствующей. Отсюда ясно, что преимущества центральной духовной власти не могутъ распространяться на вѣчныя основы Церкви. Первая изъ этихъ основъ есть святительство, т. е. преемственный отъ апостоловъ даръ рукополагать другихъ въ священныя должности, и въ этомъ отношеніи носитель центральной власти, скажемъ папа, не можетъ имѣть никакого преимущества передъ другими епископами. Онъ можетъ имѣть власть надъ ними, но не какъ святитель надъ святителями, а только какъ высшій управитель Церкви надъ другими подчиненными управителями, или, по терминологіи латинскихъ богослововъ, преимущества папы относятся не къ *potestas ordinis*, въ которой онъ совершенно равенъ со всѣми другими епископами, а только къ *potestas jurisdictionis*, т. е. управленія и наставничества въ Церкви. Въ святительствѣ же папа есть только епископъ между епископами. Что касается до другой основы Церкви — таинствъ, то въ совершеніи ихъ папа не можетъ имѣть никакого преимущества и передъ простыми священниками: здѣсь онъ есть только священникъ между священниками [15]. Наконецъ, что касается до третьей основы Церкви —

[15] Разумѣются таинства кромѣ рукоположенія.

откровенной истины христіанства, то здѣсь папа не можетъ имѣть никакого преимущества даже передъ простымъ міряниномъ. Имѣть въ своемъ исключительномъ владѣніи и распоряженіи истину Христову такъ же мало принадлежитъ папѣ, какъ и послѣднему мірянину; какъ и всякій другой человѣкъ, верховный первосвященникъ не имѣетъ права провозглашать какія-нибудь новыя откровенія или новыя истины, не содержащіяся въ данномъ всей Церкви Божественномъ откровеніи. Папа не можетъ быть источникомъ или дѣйствующей причиной догматической истины, такъ же какъ ему нельзя быть источникомъ или дѣйствующей причиной святительства или таинствъ. Въ обладаніи истиной Христовой папа есть только христіанинъ между христіанами.

Такимъ образомъ папская власть, не касаясь вѣчныхъ основъ Церкви, можетъ давать римскому епископу лишь преимущества верховнаго руководства земными дѣлами Церкви для лучшаго направленія и приложенія общественныхъ и частныхъ силъ къ потребностямъ дѣла Божія въ каждое данное время. Сверхчеловѣческая, полученная нами въ откровеніи и сохраняемая въ преданіи святыня Церкви не подвластна никакому человѣку — ни кесарю, ни папѣ: этотъ послѣдній можетъ распоряжаться только человѣческою стороною Церкви, ея временнымъ боевымъ порядкомъ.

Поэтому, когда папу называютъ главою Церкви, то это во всякомъ случаѣ есть выраженіе неточное. Не говоря уже о томъ, что церковь во всей своей нераздѣльной цѣлости можетъ имѣть своимъ главою только Христа, — не говоря уже объ этомъ и имѣя въ виду только видимую часть Церкви, т. е. входящее въ ея составъ земное человѣчество, легко видѣть, что и это человѣчество или видимая Церковь въ совокупности своего историческаго бытія, обнимающаго вѣка и тысячелѣтія въ прошедшемъ и будущемъ, никакъ не можетъ имѣть своимъ главою личность папы, т. е. этого смертнаго человѣка, занимающаго въ данную минуту римскій престолъ, — ибо въ такомъ случаѣ у всей исторической Церкви оказалось бы столько главъ, сколько было и сколько будетъ папъ, что отнимало бы у нея всякое единство во времени. Многочисленный рядъ первосвященниковъ еще не представляетъ самъ по себѣ никакого единства, а равно и такъ называемая каѳедра св. Петра, если она есть только мѣсто, гдѣ смѣняются папы. Для того, чтобы имѣть объединяющее значеніе для Церкви не только различныхъ мѣстъ, но и различныхъ вре-

менъ, эта каѳедра должна быть въ реальномъ смыслѣ каѳедрою св. Петра, т. е. за настоящаго руководителя земной Церкви во всемъ теченіи ея историческаго бытія долженъ быть принятъ одинъ и тотъ же могучій и безсмертный духъ первоверховнаго апостола, таинственно связанный съ его могилою въ вѣчномъ городѣ и дѣйствующій чрезъ весь преемственный рядъ папъ, получающихъ такимъ образомъ, единство и солидарность между собою. Такимъ образомъ, видимый папа является орудіемъ, часто весьма несовершеннымъ, а иногда и совсѣмъ негоднымъ, посредствомъ котораго незримый руководитель Церкви проводитъ свое дѣйствіе и направляетъ историческія дѣла земной Церкви въ каждую данную эпоху; такъ что каждый папа есть не столько глава Церкви, сколько вождь данной исторической эпохи. Но если въ это свое время онъ умѣетъ вести временныя дѣла Церкви въ согласіи съ ея вѣчными цѣлями, если онъ является чистымъ и достойнымъ орудіемъ Вѣчнаго Первосвященника и Его верховнаго апостола, — тогда христіанское человѣчество прямо видитъ черезъ него то, что больше его, и признаетъ въ немъ своего истиннаго вождя и главу. Такъ нѣкогда и Западная и Восточная Церковь услыхала апостола Петра въ рѣчахъ папы Льва Великаго и торжественно провозгласила его главою Православной Церкви Христовой [16].

Ясно такимъ образомъ, что центральный авторитетъ папства имѣетъ значеніе условное и служебное. Какъ и вся духовная власть, этотъ авторитетъ есть лишь обусловленное мистическимъ фактомъ нравственно-практическое средство для дѣла Божія на землѣ, или для направленія временной жизни человѣчества къ его вѣчной цѣли. Во всякомъ случаѣ преимущество римскаго «первенства» (примата) должно быть не преимуществомъ господства, а преимуществомъ служенія. Ясно также и то, какой характеръ должно имѣть это служеніе. Твердо вѣря въ религіозное основаніе своей власти, верховные первосвященники должны дѣйствовать не для этой власти, а въ силу этой власти для общаго блага всей Церкви. На свой авторитетъ они должны смотрѣть какъ на дѣйствующую силу, а не какъ на цѣль дѣйствія. Если этотъ авторитетъ уже имѣетъ мистическое религіозное основаніе, то онъ не нуждается въ укрѣпленіи извнѣ, въ наружныхъ подпоркахъ, въ формальныхъ юридическихъ документахъ.

[16] Въ день памяти св. Льва (18 февраля) наша Православная Церковь поетъ: „Кого тя именуемъ, богодухновенне: главу ли Православныя Церкви Христовой?“

Исходя изъ *вѣры*, онъ долженъ внушать *довѣріе*. Этимъ онъ только и держится — довѣрчивою преданностью народныхъ массъ. ничего не слыхавшихъ о мнимыхъ формальныхъ правахъ папства. Нѣсколько загадочныхъ словъ въ Евангеліи, да одна могила въ Римѣ — вотъ истинное основаніе всѣхъ папскихъ правъ и преимуществъ. Это одно не отнимается у нихъ. На этомъ одномъ стояли создатели папскаго могущества — Левъ и Григорій. Эти не нуждались ни въ Исидоровыхъ декреталіяхъ, ни въ политическомъ соперничествѣ съ императорами и королями, ни въ крестовыхъ походахъ на еретиковъ. Чѣмъ выше понимали они значеніе своей власти и чѣмъ болѣе вѣрили въ ея силу, тѣмъ менѣе заботились они о такихъ средствахъ къ ея укрѣпленію. Они не ставили себѣ цѣлью повелѣвать царямъ и народамъ, но когда было нужно — дѣлали это и не встрѣчали сопротивленія. Ибо никогда авторитетъ римскаго престола не былъ столь общепризнаннымъ и столь могучимъ, какъ при этихъ безъискусственныхъ папахъ.

Несмотря на многихъ достойныхъ представителей папства и въ послѣдующіе вѣка, несомнѣнно, что со времени раздѣленія церквей и параллельно развитію византизма на Востокѣ, является на Западѣ другое нечистое теченіе мыслей и дѣлъ, которое мы обозначимъ названіемъ папизма для отличія отъ папства въ его истинномъ значеніи. Является ревнивое, суетливое отношеніе къ своей власти, является стремленіе поставить эту власть на почву внѣшняго формальнаго права, обосновать ее юридически, укрѣпить ее ловкой политикой, защищать силою оружія. Воинствующая Церковь превращается въ Церковь воюющую. Вмѣсто спокойной, увѣренной въ себѣ силы, является напряженное усиліе, вмѣсто ревности о вѣрѣ и Церкви является ревнивость къ своему господству въ Церкви, духовная высота превращается въ плотское высокомѣріе, однимъ словомъ — всѣ черты высшаго духовнаго служенія замѣняются чертами вещественнаго господства.

Въ области собственно-церковной папизмъ проявляется прежде всего въ упраздненіи самостоятельности большихъ мѣстныхъ церквей или митрополій. Зависимость епископовъ отъ ихъ архіепископовъ или митрополитовъ прекращается и замѣняется *непосредственнымъ* подчиненіемъ всѣхъ епископовъ папѣ. При тогдашнемъ смутномъ состояніи западнаго человѣчества, при полудикости племенъ, еще не опредѣлившихся національно, такая усиленная централизація была

полезна и необходима[17]. Но, будучи возведена въ постоянное правило, она подрываетъ и для будущаго самостоятельность національныхъ церквей и сообщаетъ Церкви характеръ безнародности, тогда какъ она должна имѣть характеръ сверхнародный, т. е. объединять и собирать для общаго дѣла всѣ народныя особенности, а не подавлять ихъ. Къ тому же въ дѣйствительности и само папство, при всемъ своемъ космополитизмѣ, не могло уберечься отъ преобладающаго вліянія мѣстной національной особенности — итальянской. Въ силу этого католическое вселенское значеніе папскаго престола нерѣдко заслонялось характеромъ ультрамонтантства или романизма, налагая на другіе народы чужое иго и бремена неудобоносимыя.

Папизмъ, проявившійся въ усиленной централизаціи духовной власти въ ущербъ самостоятельности мѣстныхъ церквей, хотя и не былъ причиною раздѣленія между Востокомъ и Западомъ, но во всякомъ случаѣ онъ закрѣпилъ уже совершившійся разрывъ и сдѣлалъ безуспѣшными всѣ попытки къ возсоединенію. Справедливость требуетъ сказать, что хотя въ началѣ церковнаго раздора при Фотіи и Керулларіи обидчиками являются греки съ своимъ исключительнымъ староверіемъ и самодовольнымъ эллинизмомъ, такъ что вину этого печальнаго дѣла невозможно возлагать ни на папу Николая I, ни еще менѣе на папу Льва IX, но въ послѣдующую эпоху роли перемѣняются, и главная доля братоубійственнаго грѣха падаетъ на латинянъ. Несмотря на крайнее развитіе византизма на Востокѣ, были моменты, когда — отчасти подъ вліяніемъ внѣшнихъ невзгодъ — въ грекахъ пробуждалось сознаніе необходимости церковнаго единства, и тогда возстановленіе его являлось возможнымъ; но грубое высокомѣріе и тупая притязательность тогдашнихъ вождей латинства уничтожали доброе дѣло въ самомъ зародышѣ. Такъ напр. въ XIII вѣкѣ, когда императоръ Михаилъ Палеологъ началъ переговоры о возсоединеніи церквей, папа Николай III (одинъ изъ худшихъ) далъ своимъ легатамъ инструкцію, чтобы они добивались отъ грековъ принятія латинскаго обряда, такъ какъ единая вѣра не терпитъ никакихъ различій и во внѣшнихъ своихъ выраженіяхъ. Точно также и въ XIV вѣкѣ папа Урбанъ V потребовалъ отъ католическаго архіепископа на островѣ Критѣ, чтобы онъ заставлялъ возсоединившихся грековъ употреблять латинскій обрядъ.

---

[17] Это признаютъ протестантскіе историки, напр. Ранке.

Духъ папизма, обуявшій римское католичество, естественно проявился и въ отношеніяхъ между Церковью и государствомъ, духовною и свѣтскою властью. Въ этой области папство представляетъ идею *теократіи*. Папизмъ извращаетъ эту идею тѣмъ, что даетъ теократіи характеръ насильственнаго владычества. Справедливо протестуя противъ этого извращенія, обыкновенно вмѣстѣ съ нимъ отвергаютъ и самую идею теократіи. Когда это дѣлаютъ люди чуждые религіи или враждебные христіанству — это понятно. Если Бога нѣтъ, или если Онъ есть только отвлеченная идея, или же безусловно-непостижимая и недостижимая сила, не находящаяся ни въ какомъ положительномъ отношеніи къ нашему міру, тогда понятно, что всякая теократія есть или обманъ или безуміе. Но съ истинно-христіанской точки зрѣнія, когда утверждается воплощеніе Божества на землѣ и связь всего земного съ небеснымъ въ Церкви, теократическая идея является необходимымъ послѣдствіемъ.

Если есть на землѣ особый преемственный союзъ служителей Божіихъ по преимуществу, если есть на землѣ особая власть, которой даны свыше чрезвычайныя полномочія и обѣщана чрезвычайная помощь для руководительства и управленія христіанскимъ человѣчествомъ, то безъ всякаго сомнѣнія всѣ остальныя власти и начала въ мірѣ и всѣ силы общества должны быть подчинены этой священной и прямо-божественной власти.

Христосъ сказалъ: «Царство Мое не отъ міра сего», но именно потому, что оно не отъ міра, а выше міра, міръ долженъ быть подчиненъ ему какъ низшій высшему; ибо Христосъ же сказалъ: «Я побѣдилъ міръ».

Но послѣ того какъ эта внутренняя духовная побѣда Христа надъ міромъ въ извѣстномъ смыслѣ выразилась и во внѣшнемъ историческомъ фактѣ (съ обращеніемъ Римской имперіи въ христіанство при Константинѣ Великомъ), вопросъ объ отношеніи двухъ царствъ (царства Божія и царства міра сего) является въ новомъ, болѣе трудномъ и сложномъ видѣ. Пока христіанская Церковь, не признанная въ мірѣ, была *только* духовнымъ царствомъ, а мірское государство было только мірскимъ, вполнѣ внѣшнимъ и чуждымъ христіанству, до тѣхъ поръ границы между ними обозначались сами собою. Пока кесарь былъ язычникъ, христіане справедливо могли примѣнять и къ себѣ сказанное іудеямъ о дани кесарю. Не могло быть никакого спора о томъ, что кому принадлежитъ; ясно было, что Богу нужно

отдавать все внутреннее — душу и сердце, а безбожному кесарю только внѣшнее и вещественное, что ему нужно и надъ чѣмъ онъ имѣетъ власть — динаріи для его казны, кровь для его цирка. Совершенно иначе представляется дѣло тогда, когда государственная власть кесаря перестаетъ быть безбожной, а Церковь Божія перестаетъ быть безвластной, — когда государство вступило въ ограду Церкви, а Церковь получила права и преимущества въ государствѣ. Возникаетъ совершенно новый, невѣдомый древнему міру вопросъ: какъ долженъ вѣрующій христіанскій кесарь относиться къ священной власти Церкви, въ какомъ отношеніи должны находиться между собою обѣ *христіанскія* власти, духовная и свѣтская? Если съ этимъ вопросомъ мы обратимся къ великимъ учителямъ Вселенской Церкви, отъ IV до IX вѣка, то найдемъ у нихъ всѣхъ одинъ и тотъ же ясный отвѣтъ. Всѣ они — и западные и восточные — одинаково смотрятъ на имперію, принявшую христіанство, какъ на тѣло, признавшее надъ собою законную власть духа. Кесарь языческій, преслѣдовавшій Церковь, представлялъ собою тотъ законъ плоти, который по слову апостола противоборствуетъ закону духовному. Кесарь *христіанскій* представляетъ собою плоть, подчинившуюся своему высшему духовному началу. Насколько душа превосходитъ тѣло, говоритъ св. Іоаннъ Златоустый, настолько власть первосвященническая выше и превосходнѣе власти царской. Противно всякому порядку, чтобы душа управлялась тѣломъ, но наоборотъ — сіе послѣднее должно быть управляемо и водимо разумною душою. Тѣло не можетъ заботиться о душѣ, но душа заботится о себѣ и о тѣлѣ. Цѣль же человѣческой жизни — благо души, а тѣло должно лишь служить этой цѣли. Соотвѣтственно этому, духовная власть Церкви, которая вѣдаетъ вѣчную цѣль христіанской жизни, должна имѣть и высшее управленіе въ цѣломъ христіанствѣ; въ вѣдѣніи же свѣтской власти и въ ея распоряженіи остаются временныя средства и орудія, при помощи которыхъ земная Церковь возрастаетъ въ мужа совершенна, въ полноту возраста Христова.

Такова сущность воззрѣнія, принадлежащаго не одному Іоанну Златоустому, но и всѣмъ великимъ отцамъ той великой эпохи. Въ теоріи здѣсь не было различія между Восточной и Западной Церковью: эта послѣдняя имѣла лишь больше возможности давать практическое выраженіе общей церковной теоріи. Здѣсь уже заключается вся теократическая идея, а между тѣмъ съ православно-христіанской точки

зрѣнія это есть единственный правильный въ принципѣ отвѣтъ на вопросъ объ отношеніи двухъ властей. Если Церковь есть дѣйствительно становящееся царство Божіе на землѣ, то всѣ другія общественныя силы и власти должны быть ея орудіями. Если Церковь представляетъ собою въ нашемъ мірѣ божественное безусловное начало, то все остальное является передъ нею условнымъ, зависимымъ, служебнымъ. Двухъ одинаково-самостоятельныхъ и безусловныхъ началъ въ жизни человѣка быть не можетъ, онъ не можетъ служить двумъ господамъ. Говорятъ о полномъ раздѣленіи и разграниченіи между двумя областями — церковной и гражданской. Но вопросъ именно въ томъ, можетъ ли гражданская область, могутъ ли мірскія дѣла по существу своему быть *совершенно* независимыми, имѣть такую же *безусловную* самостоятельность, какая должна принадлежать дѣламъ божественнымъ *по ихъ существу,* — могутъ ли внѣшніе гражданскіе интересы человѣка быть отдѣлены отъ его внутреннихъ, духовныхъ интересовъ, не нарушая тѣмъ жизненности тѣхъ и другихъ? Такое отдѣленіе внутреннихъ и внѣшнихъ началъ, такое разлученіе души и тѣла есть то самое, что называется смертью и разложеніемъ. Временная, внѣшняя жизнь человѣка и человѣчества только тогда и есть жизнь, когда она не отдѣляется отъ его вѣчныхъ цѣлей, *не ставится сама по себѣ, а берется лишь какъ средство и переходъ* къ вѣчной жизни. А потому и всѣ интересы и дѣла этого временнаго существованія должны быть только средствами и орудіями для вѣчныхъ духовныхъ интересовъ и задачъ, должны быть такъ или иначе обусловлены вѣчною жизнью и царствомъ Божіимъ, — и какъ только государство и общество признали себя христіанскими — такая теократическая точка зрѣнія становится для нихъ нравственно-обязательною.

Итакъ, послѣдовательность мысли, равно какъ и послушаніе голосу Вселенской Церкви, заставляютъ насъ признать истину теократической идеи, т. е. что духовной, а не свѣтской власти принадлежитъ верховный авторитетъ въ христіанскомъ мірѣ. Но принципіальное рѣшеніе этого вопроса вызываетъ новый практическій вопросъ: какими способами духовная власть должна примѣнять свой верховный авторитетъ, какимъ образомъ должна она руководить общественною жизнью христіанскихъ народовъ? Православный Востокъ не пришелъ здѣсь ни къ какому опредѣленному рѣшенію, ибо государственный деспотизмъ Византіи скоро парализовалъ и подавилъ раз-

бытіе теократіи въ греческой Церкви. А на Западѣ правильное осуществленіе теократіи, начатое лучшими представителями папства, отъ Льва Великаго до Григорія VII (и даже отчасти до Иннокентія III), было задержано и испорчено ложной теократической политикой папизма, сущность которой состояла въ томъ, чтобы управлять міромъ исключительно мірскими средствами. Низводя Церковь на степень гросударства и духовную власть на степень свѣтской, эта политика не только извращала истинный характеръ теократіи, но подрывала и внѣшнюю силу папства. Вся дѣйствительная сила теократіи заключается единственно въ ея религіозномъ сверхчеловѣческомъ характерѣ. Церковь можетъ пересилить всѣ другія низшія силы міра лишь тѣмъ, что въ ней есть нѣчто такое, чего нѣтъ въ тѣхъ низшихъ силахъ. Сила духовной власти — въ ея религіозномъ преимуществѣ, — преимуществѣ особаго служенія дѣлу Божію. Только во имя этого религіознаго преимущества всѣ силы міра должны быть подчинены духовной власти. Но когда она сама, забывая свой религіозный характеръ, прибѣгаетъ для подчиненія себѣ міра къ средствамъ мірской политики — интригамъ, дипломатіи, военной силѣ, — она тѣмъ самымъ отказывается отъ своего религіознаго преимущества и въ случаѣ успѣха, если всѣ мірскія силы и подчиняются ей, то подчиняются уже не какъ высшему духовному началу, а какъ одной изъ внѣшнихъ мірскихъ и случайныхъ силъ, и такимъ образомъ весь религіозный внутренній смыслъ теократіи, ея raison d'être, теряется совершенно. А при этомъ становится невозможенъ для нея и прочный успѣхъ; ибо какъ одна изъ многихъ мірскихъ силъ, духовная власть не можетъ быть сильнѣе всѣхъ прочихъ и слѣдовательно рано или поздно побѣждается ими.

Итакъ, въ политической исторіи папизма мы можемъ различить три существенные момента: 1) смѣшеніе духовнаго служенія съ мірскимъ владычествомъ; 2) старанія достигнуть этого владычества политическою интригой и вооруженной силой; 3) при неудачѣ этихъ стараній униженіе папства и впаденіе его въ руки свѣтской власти.

Теократическая идея требуетъ, чтобы всѣ мірскіе дѣла и интересы (какъ низшіе по существу) были подчинены интересамъ и дѣламъ духовнымъ, какъ высшимъ по существу; но эта идея никакъ не требуетъ, чтобы особые представители духовныхъ интересовъ брали на себя также и мірскія дѣла. Высшій авторитетъ въ какомъ-нибудь дѣлѣ и матеріальное завѣдываніе этимъ дѣломъ суть двѣ

вещи совершенно различныя. Физическая жизнь человѣка должна быть подчинена его разумной волѣ, но отсюда не слѣдуетъ, чтобы наша разумная воля могла сама производить физіологическіе процессы: помимо общаго руководства разума, эти процессы повинуются своимъ особымъ законамъ и двигателямъ, недоступнымъ разуму. Духовная власть по существу своему выше и превосходнѣе свѣтской, но отсюда никакъ не слѣдуетъ, чтобы она могла брать на себя государственныя функціи, а также не слѣдуетъ и того, чтобы свѣтская власть обязана была своимъ значеніемъ и происхожденіемъ власти духовной. Такъ, употребляя извѣстное сравненіе Іоанна Парижскаго, золото несомнѣнно превосходнѣе свинца, но изъ этого нельзя заключать ни того, чтобы золото обладало и специфическими свойствами свинца, ни того, чтобы свинецъ происходилъ отъ золота. Между тѣмъ въ теченіе среднихъ вѣковъ цѣлая школа латинскихъ богослововъ и канонистовъ, поощряемая многими папами, выработала ученіе о томъ, что высшая власть Церкви заключаетъ въ себѣ и верховную свѣтскую власть, что папа не есть только первосвященникъ, но и царь, что государственная власть есть только отрасль папской власти, поручаемая папою свѣтскимъ государямъ.

Слѣдуя этой фантастической теоріи, представители духовной власти стали смотрѣть на верховное служеніе Церкви не со стороны налагаемыхъ имъ обязанностей, а со стороны произвольно присвоенныхъ ему правъ, — различіе огромной важности и по своему нравственному смыслу, и по своимъ практическимъ результатамъ. Дѣло въ томъ, что обязанности папскаго служенія были вполнѣ дѣйствительными, общепризнанными и составляли силу папства, между тѣмъ какъ абсолютныя права, утверждаемыя папизмомъ, были только притязаніями — залогомъ безсилія и паденія.

Столкновенія между духовной и свѣтской властью были во всякомъ случаѣ неизбѣжны. Но пока носители духовнаго авторитета держались теократической идеи, такія столкновенія происходили только тогда, когда свѣтская власть наносила существенный вредъ Церкви и вѣрѣ христіанской, или явно нарушала божескіе и человѣческіе законы; т. е. другими словами, духовная власть выступала противъ свѣтской только тогда, когда *обязана* была выступать, — и только во имя этой обязанности. Въ такихъ случаяхъ достойные своего званія первосвященники обращались къ нарушителямъ правды съ такой рѣчью: — Нашему апостольскому служенію ввѣрено блюсти правду

Божію на землѣ, давать прибѣжище и защиту слабымъ и угнетеннымъ, заботиться о распространеніи и процвѣтаніи святой Церкви. Вмѣсто того, чтобы по христіанскому долгу помогать намъ своими средствами въ этомъ дѣлѣ Божіемъ, вы противодѣйствуете ему. Итакъ, по *обязанности* нашего служенія, отъ имени всей Церкви обличаемъ и увѣщеваемъ васъ и въ крайнемъ случаѣ отлучаемъ отъ христіанскаго общенія согласно Слову Божію: «если и Церкви не послушаетъ, то да будетъ какъ язычникъ и мытарь». Подобное обращеніе въ обществѣ глубоко-религіозномъ имѣло непреложный успѣхъ; ссылаясь на обязанность своего апостольскаго служенія, духовная власть ссылалась на то, что было всѣми признано, ибо никто не сомнѣвался, что папа обязанъ поддерживать нравственный порядокъ въ обществѣ, и что онъ обязанъ удалять изъ Церкви всякаго члена, кто бы онъ ни былъ, если его дѣйствія причиняютъ существенный вредъ христіанскимъ интересамъ. Но подъ вліяніемъ извращенія теократической идеи въ папизмѣ верховные первосвященники стали обращаться къ мірскимъ властямъ съ иными рѣчами, общій смыслъ которыхъ можетъ быть переданъ такъ: — Имѣя *право* на владычество въ мірѣ, мы стараемся упрочить и расширить это владычество. Вы противодѣйствуете намъ въ этомъ. Но согласно толкованію нашихъ легистовъ, мы имѣемъ верховныя *права* и надъ вами, какъ сюзернъ надъ вассалами. Въ силу этого *права* мы можемъ лишить васъ той власти, которую вы имѣете только отъ насъ. Пользуясь этимъ нашимъ *правомъ*, мы низлагаемъ васъ съ престола; если же вы не подчинитесь этому рѣшенію, то осуждаемъ васъ не только на вѣчную, но и на временную гибель.

Насколько это второе обращеніе отличалось отъ перваго по своему нравственному смыслу, настолько же оно разнилось отъ него и по своему внѣшнему дѣйствію. Всякое настаиваніе на одномъ правѣ въ ущербъ другого вызываетъ противодѣйствіе. Это естественное противодѣйствіе получаетъ нравственную силу противъ такого права, которое не опирается на достаточныя основанія. Царскія права папъ были крайне сомнительны и въ средніе вѣка. Они основывались отчасти на спорныхъ документахъ [18], главнымъ же образомъ на тен-

---

[18] Говорю *спорныхъ* — для того времени, ибо нынѣ они признаны безспорно-подложными. Впрочемъ, еще въ XVI вѣкѣ даже такіе ученые и добросовѣстные богословы, какъ извѣстный противникъ Лютера Іоаннъ Эккъ, могли быть убѣждены въ подлинности Исидоровыхъ декреталій.

денціозной и искусственной аргументаціи схоластиковъ и законниковъ. Но эта школьно-юридическая почва для притязаній псевдо-теократіи оказалась весьма шаткой и несостоятельной: противъ школы папскихъ легистовъ скоро образовалась болѣе искусная и сильная школа легистовъ королевскихъ, убѣдительно опровергавшихъ государственныя права папства. Право есть негодное оружіе, когда оно признается только одною изъ спорящихъ сторонъ. Пришлось прибѣгнуть къ настоящему, вещественному оружію. Такимъ образомъ, сойдя съ непоколебимой почвы нравственнаго авторитета, папизмъ не могъ остановиться на почвѣ юридической: для защиты спорнаго права онъ долженъ былъ обратиться къ вооруженной силѣ. Здѣсь его ждало послѣ краткой побѣды окончательное пораженіе. Апостолу Петру было обѣщано, что врата адовы не одолѣютъ Церкви, ввѣренной его особому попеченію; но обѣщанія военныхъ успѣховъ для его Церкви онъ не получилъ. Сказанное же въ саду Геѳсиманскомъ: «вложи мечъ свой въ ножны, ибо всѣ поднявшіе мечъ мечомъ и погибнутъ» — явно исполнилось надъ свѣтскою властью папства. За свое минутное торжество въ сокрушеніи послѣднихъ Гогенштауфеновъ политика вооруженнаго папизма получаетъ страшное, позорное и долговременное возмездіе. Римъ одержалъ рѣшительную побѣду надъ величайшимъ противникомъ своихъ притязаній — императорскимъ домомъ Гогенштауфеновъ — единственно лишь благодаря временному союзу съ королевскимъ домомъ Франціи. Такимъ образомъ за пораженіе Германской имперіи папство поплатилось зависимостью отъ французскихъ королей. Не прошло и четверти вѣка послѣ кровавой гибели Манфреда и Конрадина, какъ уже папство получаетъ отъ служителей французскаго короля внушительныя напоминанія, что мірская политика не знаетъ безкорыстныхъ услугъ, и что всякій полагающійся на внѣшнюю силу становится ея жертвой. Именно тотъ папа (Бонифацій VIII), который съ особеннымъ увлеченіемъ провозгласилъ себя обладателемъ не только духовнаго, но и вещественнаго меча, — именно онъ, разбитый и полоненный войсками прежняго папскаго союзника, французскаго короля, получилъ ту знаменитую пощечину, которая оказалась предвѣстіемъ Авиньонскаго плѣненія папъ. «Государи государей» стали послушными орудіями одного изъ своихъ мнимыхъ вассаловъ.

Это плѣненіе и вызванный имъ расколъ или двоепапство должны были показать Риму, куда можетъ привести церковную власть мір-

ская политика. Папы воюющіе хотѣли основать свою власть на покореніи государства, и вотъ они плѣнники государства: папы-законники захотѣли основать свою власть на внѣшнемъ законѣ, и вотъ они попадаютъ въ такое положеніе, при которомъ всякія права безполезны, ибо неизвѣстно — какой изъ двухъ папъ есть законный.

Вина средневѣковыхъ папъ въ отношеніи къ государству состояла не въ томъ, что они утверждали превосходство духовной власти передъ свѣтской (въ этомъ они вполнѣ правы), а въ томъ, что они, *вопреки* этому превосходству, вопреки своему утвержденію, что область государственная или политическая есть низшая, переносили цѣль своей дѣятельности въ эту низшую область, усваивали себѣ ея характеръ, дѣйствовали ея средствами. Вина папизма не въ томъ, что онъ превознесъ, а въ томъ, что онъ унизилъ папство.

Воистину, мірская политика должна быть подчинена церковной,— но никакъ не чрезъ уподобленіе Церкви государству, а напротивъ — чрезъ постепенное уподобленіе государства Церкви. Мірская дѣйствительность должна пересоздаваться по образу Церкви, а не этотъ образъ въ уровень мірской дѣйствительности. Не первосвященники должны становиться царями, а напротивъ — царямъ должно восходить до религіознаго союза и нравственнаго единенія съ истинными первосвященниками. Церковь должна *привлекать, притягивать* къ себѣ всѣ мірскія силы, а не *втягиваться,* не *вовлекаться* въ ихъ слѣпую и безнравственную борьбу. Принимая образъ государства, Западная Церковь лишала дѣйствительное государство его духовной опоры, отнимала у мірской политики ея высшую цѣль и внутренній смыслъ. Въ этомъ грѣхъ папизма по отношенію къ христіанскому государству. Еще болѣе тяжкій грѣхъ лежитъ на немъ по отношенію къ индивидуальной свободѣ.

Вселенская истина, навѣки данная Церкви, а во времени постепенно опредѣляемая для всѣхъ чрезъ авторитетъ духовной власти, — нравственно обязательна для всякаго отдѣльнаго ума. Добровольно подчиняясь Вселенской Церкви, отдѣльный человѣкъ восполняетъ и исцѣляетъ свою ограниченность полнотой и цѣлостью воплощеннаго богочеловѣчества. Безъ такого подчиненія, безъ такого восполненія и исцѣленія отдѣльный человѣкъ не можетъ ни познавать, ни творить истину. Въ виду данной и спасительной истины *безусловная* свобода заблуждаться, полноправность неправды — такъ же недопустима въ Церкви, какъ въ государствѣ недопустима свобода дѣлать зло, или

полноправность преступника. Послѣдователи Понтія Пилата могутъ повторять его ироническій вопросъ: «что есть истина?» и считать всѣ вѣрованія и всѣ мнѣнія равноцѣнными и безразличными. Послѣдователи Іисуса Христа обязаны знать, что есть истина и что заблужденіе и слѣдовательно не могутъ считать ихъ равноправными и относиться къ нимъ безразлично. Церковь, обладая истиною Христовой, обязана ограждать своихъ дѣтей отъ соблазновъ заблужденія. Для этого у нея есть три способа, или лучше сказать три степени противодѣйствія заблужденію, а именно: *обличеніе*, *осужденіе* и *отлученіе*. Чрезъ это исполняется обязанность Церкви препятствовать распространенію заблужденія, дабы не былъ соблазненъ одинъ изъ малыхъ сихъ. Дальше отлученія духовная власть идти не можетъ. Тѣмъ самымъ, что извѣстное лицо отлучено отъ Церкви, церковная юрисдикція надъ нимъ прекращается: оно какъ бы перестаетъ существовать для Церкви. Затѣмъ, уже дѣло государства и общества опредѣлить *свое* отношеніе къ такимъ лицамъ. Если христіанское государство признаетъ религіозныя преступленія какъ подлежащія наравнѣ съ другими уголовной отвѣтственности, то Церковь, конечно, не призвана брать подъ свое особое покровительство извергнутыхъ ею еретиковъ. Но она обязана внушать находящемуся подъ ея вліяніемъ государству христіанскія понятія о преступникахъ *вообще* — какъ религіозныхъ, такъ и обыкновенныхъ. Эти христіанскія понятія и чувства господствовали въ древней Церкви, и такіе іерархи, какъ св. Амвросій Медіоланскій, св. Григорій Турскій, св. Іоаннъ Златоустый — рѣшительно и настойчиво внушали ихъ императорамъ. Но впослѣдствіи одностороннее благочестіе Востока и односторонняя практичность Запада оказались одинаково неблагопріятны для развитія человѣколюбія и милосердія въ обществѣ. На Востокѣ были слишкомъ заняты догматикой и обрядностью, а на Западѣ церковнымъ правомъ и политикой. Поэтому, мы знаемъ, и здѣсь и тамъ торжество христіанскаго ученія и церковной власти вовсе не сопровождалось торжествомъ христіанскихъ нравовъ. Напротивъ, наиболѣе религіозный въ смыслѣ благочестія и преданности духовной власти періодъ исторіи — средніе вѣка — былъ наименѣе христіанскимъ въ смыслѣ общественной нравственности. Жестокія преслѣдованія еретиковъ составляли лишь одну изъ подробностей въ общей картинѣ свирѣпаго мучительства, царившаго въ средневѣковой жизни. Нѣтъ ничего удивительнаго, если благочестивые императоры Ѳеодосій и Юстиніанъ

учреждаютъ въ Византіи настоящую инквизицію для розыска и наказанія религіозныхъ преступленій, если затѣмъ цѣлыя еретическія населенія безпощадно истребляются [19]. Такія дѣйствія были согласны съ общимъ характеромъ византійскихъ нравовъ; они составляли неизбѣжное дополненіе къ безпрестаннымъ избіеніямъ и чудовищнымъ казнямъ при постоянныхъ династическихъ смутахъ и переворотахъ. Подобныя же явленія господствовали и на Западѣ. И здѣсь опять не слѣдуетъ выдѣлять религіозныя войны, казни еретиковъ и т. п. изъ общей картины тогдашней жизни. Для людей съ такими нравами, но искренно преданныхъ духовнымъ интересамъ, для людей пламенно-религіозныхъ — безъ сомнѣнія враги истинной вѣры казались опаснѣе враговъ гражданскаго порядка; убивавшіе душу были страшнѣе и ненавистнѣе убивавшихъ тѣло. Поэтому, если простыхъ воровъ или фальшивыхъ монетчиковъ въ средніе вѣка подвергали изысканно-мучительнымъ казнямъ, то на сожиганіе еретиковъ можно было безъ всякаго лицемѣрія смотрѣть какъ на казнь сравнительно кроткую.

Такимъ образомъ, если на духовную власть и въ особенности на Западѣ, гдѣ ей принадлежала болѣе выдающаяся роль, падаетъ тяжелая отвѣтственность, то не за религіозныя преслѣдованія, въ отдѣльности взятыя, а за весь жестокій и кровавый средневѣковый порядокъ. Измѣнить его разомъ она не могла, но она должна была съ большей рѣшительностью осудить его и никогда не примѣняться къ нему въ своихъ собственныхъ дѣйствіяхъ.

Относительно же еретиковъ и невѣрныхъ главная, особенная вина церковной власти оказывалась не тогда, когда ихъ сжигали, а тогда, когда ихъ насильственно обращали въ католичество. Уголовныя преслѣдованія еретиковъ не были собственно нарушеніемъ свободы совѣсти, ибо здѣсь преслѣдовалось активное сопротивленіе закону, и должно порицать лишь жестокій способъ, какимъ оно преслѣдовалось. Но насильственное присоединеніе къ Церкви посредствомъ угрозъ, тюремнаго заключенія и пытокъ было уже покушеніемъ поработить волю и совѣсть человѣка, — покушеніе безумное и безплодное, но тѣмъ болѣе возмутительное. Нравственный актъ подчиненія отдѣльнаго ума и воли вселенской истинѣ замѣняется здѣсь дѣйствіемъ физической

19 Такъ, по свидѣтельству греческаго историка Ѳеофана, въ одно царствованіе императрицы Ѳеодоры было избито болѣе ста тысячъ еретиковъ павликіянъ. Впослѣдствіи подобная же участь постигла богомиловъ.

слабости. Вымогая покорность внѣшними средствами, церковная власть хочетъ отнять у человѣка силу нравственнаго самоопредѣленія. Обращаясь не къ нравственнымъ силамъ человѣка, а къ его физической слабости, Церковь тѣмъ самымъ теряла свое нравственное превосходство надъ личностью и вмѣстѣ съ тѣмъ справедливо возстановляла ее противъ себя. Этимъ церковный авторитетъ вызывалъ на себя сильнѣйшаго врага и готовилъ себѣ самый чувствительный ударъ. Отнынѣ верховныя права Церкви могутъ отвергаться не на національной только и политической, а на болѣе глубокой, нравственной почвѣ. Доселѣ противъ Рима поднимались народы и государи, теперь возсталъ *человѣкъ*. Это послѣднее и самое многочисленное возстаніе противъ римской власти называется *протестантствомъ*.

Протестъ, пришедшій къ самосознанію человѣческой личности, поражаетъ папизмъ въ самое сердце. Ибо и самъ папизмъ былъ обусловленъ энергіей того же человѣческаго начала въ Церкви. Въ исторической дѣятельности папства человѣческое начало выступало во имя религіозной власти или авторитета; въ протестантствѣ оно же выступило во имя религіозной свободы и верховныхъ правъ личной совѣсти.

Все значеніе протестантства, конечно, не исчерпывается этимъ протестомъ религіозной совѣсти противъ насилія духовной власти, забывшей свой духовный характеръ. Но глубочайшая суть и главный жизненный нервъ протестантства заключались именно въ этомъ нравственномъ мотивѣ [20].

Въ своемъ историческомъ явленіи реформація была дѣломъ очень сложнымъ. Въ качествѣ окончательнаго и коренного противодѣйствія центральному авторитету Церкви, она соединила въ себѣ и предыдущія противодѣйствія. Такъ несомнѣнно въ реформаціи игралъ значительную роль антагонизмъ мѣстныхъ національныхъ церквей противъ Церкви римской. Особенно это замѣтно въ англійской рефор-

[20] Насколько однако трудно человѣку сохранить чистоту нравственныхъ началъ, разительнымъ примѣромъ можетъ служить извѣстная исторія съ Михаиломъ Серветомъ, котораго реформаторъ Кальвинъ сжегъ за богословское разномысліе. Костеръ Сервета стоитъ костра Джордано Бруно и долженъ бы былъ внушить протестантскимъ писателямъ болѣе скромности въ ихъ полемикѣ противъ насилій папства. Замѣчательно также, что наиболѣе жестокія преслѣдованія вѣдьмъ и колдуновъ происходили въ XVI и XVII вѣкахъ *въ протестантскихъ странахъ*.

маціи, которая и породила рѣзко-обособленную мѣстную англиканскую церковь — національную и государственную. Но при всемъ значеніи этого мотива въ реформаціи, не въ немъ заключается ея отличительный признакъ. Стремленіе къ церковной децентрализаціи не составляетъ чего-нибудь новаго или оригинальнаго въ протестантствѣ. Еще задолго до реформаціи это стремленіе было однимъ изъ побужденій, ради которыхъ великія церкви Востока порвали общеніе съ Римомъ.

Далѣе, немаловажною подмогой для протестантства явилось сопротивленіе свѣтскихъ властей теократическимъ притязаніямъ папства, стремленіе различныхъ государей — на мѣсто опаснаго для нихъ римскаго всемірно-церковнаго государства поставить подручныя имъ отдѣльныя государственныя церкви. Но и это побужденіе не содержитъ въ себѣ собственной сути протестантства, ибо уже давно свѣтскіе государи боролись съ папами и добивались для себя нѣкоторыхъ верховныхъ правъ надъ церквами своихъ владѣній. Съ этихъ двухъ сторонъ протестантство лишь довело до крайности прежнія, уже давно выразившіяся начала. Отличительною же его особенностью является не національный и не политическій протестъ, а чисто-нравственный протестъ насилуемой личности во имя свободы совѣсти и правъ индивидуальнаго духа. Въ подтвержденіе этого не безъ основанія приводятъ и то обстоятельство, что протестантство укоренилось преимущественно въ германской расѣ, изначала отличавшейся индивидуализмомъ, свободолюбіемъ, самоувѣренностью личнаго ума, а въ лучшихъ своихъ представителяхъ и нѣкоторою особенною нравственною глубиною.

Интересъ мѣстныхъ церквей имѣлъ силу и въ Испаніи, и во Франціи, однако первой изъ этихъ странъ протестантство вовсе не задѣло, а во второй не могло укорениться [21]. Если бы для произведенія реформаціи достаточно было интересовъ мѣстной церковной и государственной независимости, то протестантство должно бы было распространиться по всей Европѣ, гдѣ одинаково существовали эти интересы. Но такъ какъ для протестантства нуженъ былъ еще третій двигатель — духъ личной независимости, а онъ въ романской расѣ былъ притупленъ могучими преданіями римской гражданствен-

[21] Стремленіе французской церкви къ мѣстной независимости выразилось не въ протестантствѣ, а въ галликанствѣ, но и оно должно было исчезнуть.

ности, то естественно, что реформація укоренилась лишь въ тѣхъ народностяхъ, которыя были чужды римскимъ вліяніямъ и сохранили вполнѣ свой германскій характеръ.

Рѣшительное утвержденіе религіозной свободы лица и неприкосновенности личной совѣсти составляетъ заслугу протестантства. Но эта свобода должна быть дѣйствительно религіозной; неприкосновенныя права должны принадлежать дѣйствительно совѣсти. Но ни религія, ни совѣсть не позволятъ человѣку ставить свое личное мнѣніе мѣриломъ истины и свой произволъ мѣриломъ правды. Безъ сомнѣнія, въ глубинѣ человѣческой души, внутри каждой отдѣльной личности таится способность или возможность къ воспріятію всего божественнаго. Но для того, чтобы эта возможность перешла въ дѣйствіе, человѣкъ долженъ нравственнымъ актомъ самоотреченія преодолѣть свою дѣйствительную ограниченность и добровольно отдаться независимой отъ него вселенской истинѣ. Безъ этого стремленіе человѣческой души къ божественному останется только субъективнымъ порывомъ — бездѣйственнымъ и безплоднымъ. Къ этому печальному результату пришелъ и долженъ былъ прійти протестантизмъ, отвергнувъ обязательное для отдѣльнаго лица значеніе вселенской церковной истины.

Въ частности, по отношенію къ церковному авторитету или духовной власти заблужденіе протестантовъ заключается въ томъ, что они не остановились на отрицаніи *принудительной* силы церковнаго авторитета. Справедливо возставъ противъ внѣшняго принужденія, они не захотѣли признать и внутренней нравственной обязательности вселенскаго авторитета для отдѣльнаго лица Не изъ рабскаго страха и не изъ мертвой косности долженъ человѣкъ подчиняться вселенскому авторитету Церкви, а изъ христіанскаго смиренія, сознанія своей личной несостоятельности, изъ любви къ общему дѣлу, для котораго необходимо единеніе, а наконецъ и болѣе всего изъ твердой вѣры въ христіанскую истину, которая не можетъ оставаться только субъективной, не можетъ быть предоставлена произволу личныхъ мнѣній и взглядовъ. Со стороны человѣческихъ представителей духовной власти требованіе *насильственнаго* подчиненія было нарушеніемъ христіанской правды; но отказъ въ *добровольномъ* подчиненіи былъ такимъ же нарушеніемъ правды со стороны протестантовъ.

Изъ всего сказаннаго намъ открывается поучительный и важный

смыслъ въ историческихъ превратностяхъ католичества. Папство утверждаетъ единство воинствующей Церкви черезъ централизацію духовной власти, и въ этомъ утвержденіи есть истина. Но исходя изъ этой истины, папизмъ сталъ стремиться къ подавленію мѣстной церковной независимости, и въ этомъ была его первая неправда. *Раздѣленіе церквей показало, что Церковь насильственно объединяема быть не можетъ.*

Далѣе, папство утверждаетъ, что государство и гражданское общество должны быть подчинены церковной власти, призванной къ владычеству надъ міромъ во имя и силою Того, Кто побѣдилъ міръ; и въ этомъ утвержденіи есть истина. Но папизмъ сталъ стремиться къ мірскому владычеству надъ мірскими началами и властями — не свободною силою духовнаго человѣка, побѣдившаго міръ, а плотскимъ и рабскимъ насиліемъ, и въ этомъ его вторая неправда. И въ отвѣтъ на нее *торжество свѣтской власти во всемъ христіанскомъ мірѣ показало, что Церковь насильственно надъ міромъ господствовать не можетъ.*

Наконецъ, папство утверждаетъ, что духовная власть Церкви призвана руководить всѣхъ людей на пути спасенія, и что всякій человѣкъ обязанъ подчиняться и повиноваться верховной власти Церкви — и это утвержденіе истинно. Но папизмъ сталъ стремиться вынудить покорность у человѣческой совѣсти, навязать душѣ свой авторитетъ внѣшними средствами; въ этомъ его третья неправда, и въ отвѣтъ на нее явилось протестантство и показало, что *человѣкъ насильно спасенъ быть не можетъ.*

Вотъ относительное оправданіе и для раздѣленія церквей, и для борьбы свѣтской власти противъ папства, и для реформаціи.

Но это оправданіе только относительное, и результаты этихъ трехъ движеній только отрицательные.

Византизмъ возсталъ противъ усиленной централизаціи Рима. Онъ былъ бы вполнѣ правъ, если бы помимо римской централизаціи могъ дать церквамъ дѣятельное и крѣпкое единство для общаго дѣла. Но онъ этого самъ не могъ. Церкви остались раздѣленными, и послѣдствія этого раздѣленія доселѣ парализуютъ историческую силу христіанства, и передъ нами повидимому стоитъ дилемма: или принудительная централизація Рима, или отсутствіе церковнаго единства. — Далѣе, мірскія власти во всей Европѣ возстали противъ насильственной теократіи папизма. Онѣ были бы вполнѣ правы, если

бы взамѣнъ этой теократіи, могли создать для человѣчества такой общественный порядокъ, который, оставляя свободное мѣсто религіи и всѣмъ высшимъ духовнымъ интересамъ, осуществлялъ бы правду въ людскихъ отношеніяхъ и давалъ бы мирное, правильное развитіе всѣмъ человѣческимъ силамъ. Но на самомъ дѣлѣ мы видимъ повсюду отсутствіе всякаго прочнаго порядка, постоянную вражду между государствами и націями, изводящую лучшія силы народа на колоссальныя вооруженія, и въ каждомъ народѣ и государствѣ ожесточенную борьбу классовъ и партій, и какъ вѣнецъ всего этого, какъ окончательное рѣшеніе всѣхъ вопросовъ внѣшнихъ и внутреннихъ,— громадныя и все болѣе учащенныя войны, международныя и междоусобныя, въ сравненіи съ которыми войны среднихъ вѣковъ могутъ казаться дѣтскою игрой. И здѣсь повидимому остается дилемма: или принудительная теократія папства, или политическій и общественный хаосъ. Наконецъ, протестантство и вышедшій изъ него раціонализмъ возстали противъ папства за то, что оно вымогало у человѣка покорность авторитету. Протестантство и раціонализмъ были бы вполнѣ правы, если бы взамѣнъ единой истины авторитета они могли дать человѣчеству единую истину разума. Но вмѣсто того мы видимъ безпрерывную смѣну системъ и теорій, никакой объективной и универсальной (вселенской) истины не представляющихъ, никакой обязанности для ума не имѣющихъ, остающихся на степени личныхъ мнѣній и одностороннихъ взглядовъ, другъ друга взаимно исключающихъ. И тутъ опять тяготѣетъ дилемма: или обязательный авторитетъ Церкви, или умственная и нравственная смута.

Такое бѣдственное положеніе христіанскаго міра имѣетъ одну причину и одинъ исходъ. При всемъ разнообразіи историческихъ движеній въ христіанствѣ у нихъ есть одна общая черта и въ ней сущность дѣла. Всѣ движенія совершались во имя тѣхъ или другихъ *правъ*. Отстаивались *права* центральной духовной власти, *права* мѣстныхъ церквей, *права* свѣтской власти, *права* личнаго мнѣнія и разума. То нравственное настроеніе, въ которомъ человѣкъ или собраніе людей думаетъ прежде всего о своихъ правахъ, противорѣчитъ духу христіанства, идетъ не отъ Бога и въ дѣлѣ Божіемъ совершенно безплодно.

Настоящая христіанская жизнь начнется только тогда, когда всѣ свободныя силы человѣчества, оставивъ въ покоѣ свои спорныя права и обратившись къ своимъ безспорнымъ обязанностямъ, добровольно и

по совѣсти примутся за все то, къ чему средневѣковой папизмъ стремился путемъ принужденія и насилія. Здѣсь конецъ великаго спора и начало христіанской политики.

VII.

Общее основаніе для соединенія Церквей.

Свободное единеніе человѣчества въ Церкви Христовой есть цѣль христіанской политики. Эта цѣль не можетъ быть достигнута, пока самый первообразъ вселенскаго единенія на землѣ — видимая Церковь — пребываетъ раздѣленною. Поэтому первая задача христіанской политики есть возстановленіе церковнаго единства. Но чтобы это дѣло — соединеніе церковныхъ обществъ — было дѣло *христіанской* политики, оно должно проистекать прямо изъ религіозно-нравственныхъ побужденій и ими руководствоваться. *Цѣлью* здѣсь во всякомъ случаѣ должно быть духовное единеніе церковныхъ обществъ, а все остальное должно служить лишь средствомъ для этой цѣли. Между тѣмъ, въ извѣстныхъ доселѣ попыткахъ соединенія церквей само это соединеніе было обыкновенно лишь средствомъ для цѣлей мірской политики. Извѣстно, что Греческіе императоры пользовались церковной уніей какъ однимъ изъ дипломатическихъ пріемовъ для поддержанія своей падающей имперіи. Сначала они имѣли въ виду посредствомъ номинальнаго возсоединенія съ римской церковью обезопасить себя отъ тѣхъ крестоносныхъ дружинъ (руководимыхъ папою), для которыхъ схизматическая Византія являлась лучшею добычей нежели Іерусалимъ; впослѣдствіи прямою цѣлью уніи для греческихъ императоровъ было добиться союза и помощи со стороны западныхъ государствъ противъ турецкаго нашествія.

Два раза, какъ извѣстно, императорамъ удалось склонить или принудить и іерархію византійскую къ формальному возсоединенію съ Западною Церковью (унія Ліонская въ 1275 г. и Флорентійская въ 1439 г.); но оба раза *вынужденное* соглашеніе не могло продлиться и нѣсколькихъ лѣтъ: ясное свидѣтельство, что въ дѣлѣ церкви наружное соединеніе, *основанное* на разсудочныхъ соображеніяхъ

выгоды и на инстинктѣ самосохраненія, безъ участія сердечнаго чувства и нравственной воли, — что такое внѣшнее и вынужденное соглашеніе устоять не можетъ; что въ области религіи люди не могутъ быть рабами внѣшнихъ и искусственныхъ условій, а что напротивъ видимыя условія ихъ религіозной жизни суть слѣдствія ихъ собственной воли. Греки были достаточно умны, чтобы видѣть всю выгодность для себя въ соединеніи съ католичествомъ, но внутренней воли и искренняго желанія соединиться, мирнаго настроенія относительно спорныхъ вопросовъ, сердечныхъ чувствъ братства и любви къ западнымъ христіанамъ, равно какъ и у тѣхъ къ грекамъ, не было, — и вотъ всѣ внѣшнія сдѣлки, всѣ словесныя заявленія и письменные договоры обращаются въ ничто. Болѣе того, — внутренняя вражда, сдавленная на мигъ внѣшнимъ соглашеніемъ, какъ бы получаетъ отъ этого новую неукротимую силу. Въ день паденія Константинополя, въ виду наступающихъ турецкихъ войскъ, послѣднимъ свободнымъ заявленіемъ грековъ былъ кличъ: «Лучше рабство мусульманамъ, чѣмъ соглашеніе съ латинянами». Приводимъ это не для укора несчастнымъ грекамъ. Если въ этомъ крикѣ непримиримой вражды и не было ничего христіанскаго, то мало христіанскаго было и во всѣхъ попыткахъ вынужденнаго и формальнаго возсоединенія церквей. Изъ рѣшительной неудачи этихъ попытокъ церковные люди Запада могли бы убѣдиться не только въ упорствѣ грековъ, но также и въ полной несостоятельности всякаго такого соглашенія, при которомъ соединяются только слова и подписи, а сердца и умы остаются раздѣленными.

Но такъ же несостоятельны и гораздо болѣе вредны для Церкви оказались и послѣдующія попытки, направленныя къ присоединенію отдѣльныхъ частей Восточной Церкви къ Церкви Западной. Величайшій вредъ для дѣла церковнаго соединенія происходитъ, когда это соединеніе подмѣнивается латинизаціей восточныхъ христіанъ.

Восточная Церковь, несмотря на отсутствіе жизненной, практической связи между своими частями, несмотря на отсутствіе строгаго единства и порядка въ своей организаціи и несмотря на происходящую отсюда неподвижность и бездѣятельность, все-таки обладаетъ внутреннею религіозною крѣпостью, благодаря которой она сохраняетъ и существенное единство своихъ основъ и всю свою церковную особенность. Разобрать христіанскій Востокъ по частямъ, какъ объ этомъ мечтаютъ фанатики латинизма, — невозможно, ибо у этого Востока

есть внутреняя духовная связь, есть своя церковная идея, свой общій принципъ. Въ средніе вѣка это понимали и на Западѣ; такъ, великій папа Иннокентій III высказывалъ ту мысль, что Восточная Церковь представляетъ собою чисто духовную сторону христіанства, есть Церковь по преимуществу Духа Святаго. Такъ это или нѣтъ, но во всякомъ случаѣ самостоятельный характеръ и значеніе Восточной Церкви — внѣ сомнѣнія. Эта Церковь есть существенно-необходимая, неотъемлемая часть въ полнотѣ Церкви Вселенской.

Православный Востокъ никогда не можетъ быть *обращенъ въ латинство,* ибо въ такомъ случаѣ Церковь Вселенская превратилась бы въ Церковь латинскую, и само христіанство потеряло бы свое особенное значеніе въ человѣческай исторіи. Мы знаемъ, что въ этой исторіи христіанство явилось какъ соединеніе и внутреннее примиреніе восточнаго и западнаго образованія въ истинѣ богочеловѣчества. Поэтому, если бы оно изъ этихъ образованій получило исключительное преобладаніе съ поглощеніемъ другого, то самый характеръ христіанства въ его историческомъ призваніи былъ бы нарушенъ, оно перестало бы служить выраженіемъ и воплощеніемъ во всемірной исторіи идеи богочеловѣчества.

Чтобы правильно понять и поставить задачу христіанской политики, необходимо разсматривать положительное христіанство или видимую, земную церковь съ двухъ главныхъ ея сторонъ: со стороны ея пребывающей основы и со стороны ея практическаго дѣйствія въ мірѣ.

Прежде всего Церковь состоитъ въ живой, реально-мистической связи людей съ Христомъ, какъ началомъ богочеловѣчества. Эта связь есть постоянная и одинокая для всѣхъ, она вообще выражаетъ собою сочетаніе божественнаго съ человѣческимъ и въ частности опредѣляется такими условіями, которыя нисколько не зависятъ отъ произвола отдѣльныхъ людей, но имѣютъ характеръ вселенскій или каѳолическій. Эти условія суть именно: во-первыхъ, признаніе богочеловѣческой власти въ церковной іерархіи, чрезъ апостольское преемство отъ Христа происходящей (путь Христовъ); во-вторыхъ, исповѣданіе богочеловѣческой вѣры, т. е. православнаго догмата объ истинномъ и совершенномъ Божествѣ и истинномъ и совершенномъ человѣчествѣ Христа, согласно опредѣленіямъ вселенскихъ соборовъ (истина Христова); въ-третьихъ, участіе въ богочеловѣческой жизни чрезъ пріобщеніе св. таинствамъ, какъ начаткамъ новой духовной тѣлес-

ности и благодатной жизни (Христосъ какъ жизнь въ насъ). Всѣ люди, исполняющіе эти условія, т. е. признающіе *отеческую* власть апостольской іерархіи, исповѣдующіе *Сына* Божія и сына человѣческаго и участвующіе въ благодатныхъ дарахъ *Духа* Святого, — всѣ такіе люди принадлежатъ къ Церкви Христовой на землѣ, они въ Церкви и Церковь въ нихъ. Таковы мы, восточные православные, таковы же и западные католики.

Такимъ образомъ прежде всего, разсматривая Церковь съ этой стороны, мы должны признать, что существенное, основное единство Вселенской Церкви, какъ состоящее въ богочеловѣческомъ союзѣ людей съ Христомъ чрезъ ту же силу святительства, въ той же вѣрѣ, въ тѣхъ же таинствахъ, нисколько не нарушается видимымъ раздѣленіемъ церковныхъ обществъ между собою изъ-за частныхъ вѣрованій и правилъ. Какъ бы эти церковныя общества ни относились между собою, какъ бы они ни смотрѣли другъ на друга, если реально-мистическая связь ихъ съ Главою Церкви Христомъ одна и та же, то и они одно и то же въ Христѣ, составляютъ одно нераздѣльное тѣло Христово. Едина святая соборная (каѳолическая) и апостольская Церковь существенно пребываетъ и на Востокѣ и на Западѣ и вѣчно пребудетъ, несмотря на временную вражду и раздѣленіе двухъ половинъ христіанскаго міра [22]. Ибо хотя каждая изъ нихъ имѣетъ свой принципъ въ исторіи, а именно Востокъ стоитъ на страдательномъ, а Западъ на дѣятельномъ отношеніи къ божеству, но въ основѣ Церкви эти принципы не исключаютъ, а восполняютъ другъ друга; они различались и въ древней Церкви, но не были причиной раздѣленія: слѣдовательно, раздѣленіе и противоборство между христіанскимъ Востокомъ и христіанскимъ Западомъ не вытекаетъ изъ ихъ церковныхъ началъ самихъ по себѣ, а только изъ ихъ временнаго отрицательнаго положенія, которое касается лишь историческаго явленія Церкви, а не ея истинной религіозной сущности.

---

[22] Къ счастью, я могу подкрѣпить свое убѣжденіе въ этомъ дѣлѣ авторитетнымъ свидѣтельствомъ со стороны нашей отечественной іерархіи. Въ одной изъ бесѣдъ со старообрядцами, преосв. Михаилъ епископъ можайскій, между прочимъ, заявилъ, что хотя мы признаемъ католиковъ погрѣшающими въ православномъ *ученіи*, но не считаемъ ихъ еретиками и не сомнѣваемся, что римская церковь не лишена благодати Божіей. (См. „Московскія Вѣдомости", отъ 26 окт. 1883 года.)

Итакъ, прежде всего должно признать, что какъ мы восточные, такъ и западные, при всѣхъ разногласіяхъ нашихъ церковныхъ обществъ, продолжаемъ быть неизмѣнно членами единой нераздѣльной Церкви Христовой, — что раздѣленіе церквей не измѣнило ихъ отношеній къ Христу и къ Его таинственной благодати. Съ этой стороны намъ не нужно и думать о соединеніи; въ этомъ мы и безъ того едино.

Но наше видимое историческое и общественное раздѣленіе тѣмъ печальнѣе, тѣмъ ненормальнѣе и болѣзненнѣе, что оно находится въ прямомъ противорѣчіи съ нашимъ основнымъ, чисто-религіознымъ или мистическимъ единствомъ. Дѣло въ томъ, что хотя первая основная сторона Церкви состоитъ въ богочеловѣческомъ союзѣ людей съ Христомъ, и этотъ союзъ не нарушается раздѣленіемъ христіанскаго человѣчества, — но вмѣстѣ съ тѣмъ Церковь должна обнимать собою и *само* это христіанское человѣчество въ его дѣйствительной исторической жизни, — это есть вторая, по преимуществу человѣческая сторона Церкви — сторона, которую должно ясно различать отъ первой, но которая должна находиться съ ней въ соотвѣтствіи. Ибо Церковь, не есть *только* богочеловѣческая основа спасенія для *отдѣльныхъ* людей, но и богочеловѣческое домостроительство (*οἰκονομία*) для спасенія *сего* міра. Мистическое единство человѣческихъ обществъ въ Христѣ должно *выражаться* въ ихъ явномъ братскомъ единеніи *между собою*. Первое дано свыше и отъ насъ самихъ прямо не зависитъ, второе должно быть нашимъ собственнымъ дѣломъ. Человѣчество должно не только *принимать* благодать и истину, данную во Христѣ, но и *осуществлять* эту благодать и истину въ своей собственной и исторической жизни, свободно возрастая въ полноту возраста Христова. Но именно эта *полнота* возраста Христова невозможна при томъ раздѣленіи христіанскаго міра, при которомъ двѣ главныя его части не *восполняютъ* другъ друга.

Съ этой стороны задача соединенія церквей является первой и важнѣйшей задачей практической христіанской дѣятельности, или того, что я называю христіанской политикой [23].

Но эта задача будетъ или пустой мечтой, или даже источникомъ новыхъ золъ до тѣхъ поръ, пока не будетъ признано существенное

---

[23] Двумъ другимъ задачамъ этой политики я надѣюсь посвятить современемъ особыя статьи „О христіанскомъ государствѣ и обществѣ“.

единство Восточной и Западной Церкви, какъ нераздѣльныхъ въ основѣ своей частей тѣла Христова. Прежде чѣмъ вступить въ видимыя братскія отношенія къ Западной Церкви, мы должны признать уже существующее, хотя и невидимое братство наше во Христѣ. Если бы этого не было, если бы одна изъ церквей, положимъ, Западная была *внѣ* мистическаго тѣла Христова, тогда нельзя было бы по совѣсти и говорить о соглашеніи, о примиреніи и соединеніи, тогда бы только оставалось мѣсто или для обращенія, или же для безнравственнаго компромисса.

Между тѣмъ, при всѣхъ прежнихъ практическихъ попыткахъ соединенія, именно менѣе всего обращалось вниманія на существенное единство обѣихъ церквей во Христѣ. Хотѣли соединиться, но не на основаніи даннаго свыше, неразрывнаго единства въ сущей истинѣ, а на другихъ, чисто-человѣческихъ и потому ложныхъ основаніяхъ. Восточная и Западная Церковь представлялись какъ два совершенно отдѣльныя, чуждыя другъ другу тѣла, при чемъ каждая сторона въ глубинѣ души считала себя *одну* (въ отдѣльности отъ другой) за всю полноту Вселенской Церкви, за *цѣлое* тѣло Христово. При такомъ взглядѣ мнимое соединеніе неизбѣжно должно было явиться или какъ невозможное обращеніе или какъ безнравственный компромиссъ.

Если бы Восточная и Западная Церковь были въ самомъ существѣ дѣла только двумя радикально-отдѣльными другъ отъ друга общественными тѣлами, тогда между ними было бы возможно только двоякое отношеніе: или наружное поверхностное сближеніе, при которомъ онѣ оставались бы внутренно чужды другъ другу и съ первымъ измѣненіемъ внѣшнихъ условій должны были бы опять разойтись; или же одно изъ этихъ церковныхъ обществъ можетъ стремиться подъ видомъ соединенія подавлять и поглощать другое.

Но по правдѣ Восточная и Западная Церковь не суть радикально отдѣльныя, совершенно чуждыя другъ другу тѣла, а лишь *части* единаго истиннаго тѣла Христова — Вселенской Церкви, и лишь въ силу этого каждая изъ нихъ имѣетъ право называться Церковью. Единая Вселенская Церковь существуетъ въ тѣхъ богочеловѣческихъ связяхъ, которыми и восточные православные, и западные католики одинаково связаны со Христомъ. Оба церковныя общества соединены съ Христомъ чрезъ апостольское преемство, чрезъ истинную вѣру и чрезъ Животворящія таинства, — въ этомъ обѣ Церкви не исключаютъ другъ друга, въ этомъ онѣ — одно, а потому и Вселенская Церковь одна, хотя и *является* въ двухъ. Задача не въ томъ,

чтобы создать единую Вселенскую Церковь, которая и безъ того уже есть въ существѣ дѣла, а только въ томъ, чтобы *сообразовать* видимое явленіе Церкви съ ея существомъ.

Каждая изъ двухъ Церквей уже есть Вселенская Церковь, но не въ отдѣльности своей отъ другой, — а въ единствѣ съ нею. Это единство существуетъ на дѣлѣ, потому что обѣ Церкви на дѣлѣ обнимаются богочеловѣческими связями святительства, догматическаго преданія и таинствъ. Но въ этихъ образующихъ связяхъ дѣйствуетъ духъ богочеловѣка Христа, а не нашъ собственный духъ. Единство обѣихъ Церквей существуетъ во Христѣ и Его благодатномъ дѣйствіи, но его еще нужно осуществить нашею собственною дѣятельностью, въ нашей собственной дѣйствительности. Существенное единство Вселенской Церкви, скрытое отъ нашихъ взглядовъ, должно стать явнымъ чрезъ видимое возсоединеніе двухъ раздѣленныхъ исторіей, хотя и нераздѣльныхъ во Христѣ, церковныхъ обществъ. Это можетъ быть сдѣлано только посредствомъ нашей доброй воли. Исходными точками этого дѣла должны быть: 1) признаніе существеннаго единства обѣихъ Церквей во Христѣ и 2) нравственная потребность и обязанность провести это единство и въ чисто-человѣческія взаимныя отношенія двухъ церковныхъ обществъ, чтобы Церковь стала единой и въ мірѣ.

Прежде всего, должно взглянуть прямо на данное положеніе, каждую изъ двухъ историческихъ половинъ Церкви должно признать въ отдѣльности за *часть* Церкви, а за цѣлую или Вселенскую Церковь можно признать ее только въ соединеніи съ другою половиною — соединеніи, которое и не нарушалось въ области чисто-религіозной — по отношенію къ Христу, въ области же общественной и исторической оно нарушено и должно быть возстановлено. Такъ называемое раздѣленіе Церквей, т. е. нарушеніе братскаго единенія между церковными людьми Востока и Запада, естественно вытекаетъ именно изъ того ложнаго взгляда, по которому каждая изъ этихъ главныхъ частей христіанства признала *себя въ отдѣльности* за цѣлое, пріурочила къ себѣ *одной* всю полноту Вселенской Церкви. Отсюда и самодовольное отчужденіе Востока, отсюда и самоувѣренный прозелитизмъ Запада. «Только *моя* церковь есть истинная Вселенская Церковь, — утверждаетъ православный Востокъ, — поэтому мнѣ нѣтъ никакого дѣла до Запада, лишь бы только онъ меня оставилъ въ покоѣ». Это есть самомнѣніе, такъ сказать, *оборонительное.*

«Только моя церковь есть истинная Вселенская Церковь, — утверждаетъ католическій Западъ, — поэтому я долженъ обращать и восточныхъ на мой единственно-истинный путь». Это есть самомнѣніе *наступательное*. Воистину же Вселенская Церковь не знаетъ такой исключительности, она пребываетъ и на Востокѣ и на Западѣ, она въ томъ, чѣмъ *святится* и Востокъ и Западъ, она въ томъ, что соединяло христіанскіе народы въ ихъ младенчествѣ, во имя чего они еще должны соединиться, чтобы достигнуть полноты возраста Христова.

Прежде чѣмъ предъявлять какія-нибудь требованія другимъ, мы должны подумать о нашихъ собственныхъ обязанностяхъ по отношенію къ вселенскому христіанству. Церковный принципъ православнаго Востока есть неприкосновенность святыни, неизмѣнность данной божественной основы. Принципъ вѣрный, но недостаточный. За божественную основу Церкви намъ нечего бояться; она не нами держится; мы должны вѣрить въ нее и чтить ее какъ истину, но не должны дѣлать изъ нея отвлеченную умозрительную истину. Признавая ее, мы должны осуществлять ее, или, по слову Христову, *творить истину*. Положившись на божественную основу Церкви, мы не должны считать христіанское дѣло сдѣланнымъ. Благочестіе еще не есть оправданіе. Хотя *начало* нашего оправданія и спасенія не отъ насъ самихъ, а Божій даръ, но получивъ этотъ даръ, мы должны приложить его къ дѣлу. Мы должны заботиться о томъ, чтобы на благодатной основѣ Церкви воздвигалось зданіе истинно-христіанской, не западной и не восточной, а вселенской богочеловѣческой культуры. А для дѣла этого созиданія съ человѣческой стороны необходимо не одно только *сохраненіе церковной истины*, но и *организація церковной дѣятельности*. Такая организація невозможна безъ строгаго порядка и безъ крѣпкой власти. Власть Церкви должна быть крѣпка внутреннею силою и вмѣстѣ съ тѣмъ должна производить могущественное дѣйствіе на внѣшній міръ. Чтобы имѣть внутреннюю силу, церковная власть должна быть *единой*, чтобы быть дѣятельной во внѣшнемъ мірѣ, — она должна быть *свободна* отъ всякаго внѣшняго подчиненія и принужденія, должна быть безусловно самостоятельною.

Сохраненіе церковной истины было преимущественно задачей православнаго Востока; организація церковной дѣятельности подъ руководствомъ единой и безусловно самостоятельной духовной власти являлась преимущественной задачей католическаго Запада. Мы рѣшительно не можемъ допустить, чтобы эти двѣ задачи исключали

другъ друга, чтобы одна мѣшала другой; напротивъ, и логическое разсужденіе, и историческій опытъ ясно показываютъ намъ, что *полнота* церковной жизни требуетъ одинаковаго вниманія къ обѣимъ задачамъ. Мы знаемъ, что излишнее преобладаніе западнаго дѣятельнаго начала въ Церкви порождало и порождаетъ много ненормальныхъ и печальныхъ явленій; но мы также знаемъ и то, что при отсутствіи или недостаточномъ развитіи этого дѣятельнаго начала движеніе церковной жизни задерживается и зданіе христіанской культуры не воздвигается. Ясно, что причина общаго неуспѣха христіанскаго дѣла (дѣла созиданія христіанской культуры) лежитъ не въ охранительномъ христіанствѣ Востока и не въ дѣятельномъ христіанствѣ Запада, а въ ихъ антихристіанскомъ раздѣленіи. Мы, восточные, правы въ томъ, что стоимъ за святыню церковнаго преданія, католики правы, что стоятъ за единство и самостоятельность церковной власти. Виновны же болѣе или менѣе и мы и они въ томъ, что не хотимъ признавать нераздѣльности этихъ началъ въ полнотѣ церковной жизни, ихъ одинаковой необходимости для совершенія церкви.

Когда это будетъ признано, на мѣсто взаимнаго осужденія станетъ взаимное оправданіе. Признавая правду въ другомъ, мы свою правду дѣлаемъ *вполнѣ* правою, достигаемъ полноты внутренняго оправданія. Такое превращеніе своей частной правды во вселенскую и есть начало христіанской вселенской политики. Если исторія сдѣлала насъ противниками, то, отдавая справедливость историческому противнику, мы исправляемъ исторію христіанскою идеею, которая выше чѣмъ исторія.

Сохраняя вполнѣ свою церковную правду, но вмѣстѣ съ тѣмъ признавая правду чужого принципа, мы тѣмъ освобождаемъ свою правду отъ всякой примѣси даже самаго благовиднаго самомнѣнія и эгоизма. Чрезъ это только мы приходимъ въ то религіозно-нравственное настроеніе, безъ котораго невозможно истинное соединеніе церквей; а какъ скоро это религіозно-нравственное настроеніе дано, такъ истинное соединеніе уже совершается и правильныя отношенія между церквами устанавливаются сами собою; ибо это, т. е. чувство солидарности съ историческимъ противникомъ, во имя высшаго религіозно-нравственнаго интереса, есть въ нашемъ дѣлѣ то самое, что едино есть на потребу, а прочая вся приложатся. Если же отъ меня потребуютъ практическаго указанія, *что*, по моему убѣжденію, должно

намъ прежде всего *сдѣлать* для соединенія церквей, то я скажу, что намъ прежде всего должно вновь пересмотрѣть всѣ главные спорные вопросы между двумя церквами не съ полемическими и обличительными цѣлями, какъ это дѣлалось доселѣ, а съ искреннимъ желаніемъ *вполнѣ понять* противную сторону, оказать ей *всю справедливость* и въ чемъ должно *согласиться* съ нею. Это *желаніе*, это мирное настроеніе, опять повторю, есть единое на потребу, а прочая вся приложатся.

Приложится не только видимое соединеніе между Восточной и Западной Церковью, но также и возсоединеніе протестантства съ Церковью. Ибо свободное и нравственное примиреніе наше съ католическимъ началомъ авторитета отниметъ у этого начала тотъ его *принудительный* и внѣшній характеръ, которымъ вызвано протестантское движеніе.

Католичество первое рѣшительно внесло начало прогресса въ церковную жизнь, признавъ, что задача этой жизни не исчерпывается охраненіемъ данныхъ основъ Церкви, но обнимаетъ и ея внѣшнее дѣйствіе на міръ для созиданія въ немъ христіанской культуры. Но опредѣляющимъ началомъ для этого дѣла католичество признало *только* вселенскую духовную *власть*. Между тѣмъ совершеніе Церкви или созданіе христіанской культуры въ мірѣ требуетъ, кромѣ руководства вселенской власти, также и свободнаго дѣйствія личныхъ человѣческихъ силъ. Такія силы освобождены протестантствомъ, и въ этомъ его значеніе. Правда, рѣшающій голосъ личной совѣсти и свобода личнаго дѣйствія всегда въ принципѣ признавались Церковью, какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ, и слѣдовательно истина реформаціонной идеи всегда была въ Церкви. Но на практикѣ эта идея слишкомъ заслонялась другими церковными началами — преданіемъ на Востокѣ, авторитетомъ на Западѣ. Такимъ образомъ появленіе протестантства въ христіанской исторіи имѣло достаточное основаніе, и съ этой исторической точки зрѣнія протестантскій принципъ личной совѣсти и свободы является какъ третье начало христіанской жизни, равноправное съ двумя другими, т. е. съ преданіемъ и съ авторитетомъ.

Но изъ этого историческаго оправданія протестантства и изъ культурной равноправности протестантскаго принципа съ двумя церковными началами никакъ не вытекаетъ *религіозное* его оправданіе, или его *церковная* равноправность съ православіемъ и католичествомъ.

Съ чисто религіозной и церковной точки зрѣнія дѣло представляется совершенно иначе. Протестанты не ограничились *утвержденіемъ* внутренней свободы въ дѣлѣ вѣры (въ чемъ они были вполнѣ правы), но перешли къ *отрицанію* того, что для вѣрующаго дороже и важнѣе самой свободы. Отдѣляясь отъ римско-католической церкви, они вмѣстѣ съ тѣмъ смѣло отвергли святительское преемство, догматическое преданіе и полноту таинствъ, т. е. всѣ тѣ богочеловѣческія связи, которыя образуютъ Вселенскую Церковь единствомъ благодати Божіей, одинаково пребывающей и въ восточномъ православіи и въ западномъ католичествѣ [24]. Вселенская Церковь *одна*, и въ этой единой Церкви находятся и православные и католики. Протестанты же въ своемъ настоящемъ положеніи находятся *внѣ* Церкви, хотя лучшія силы протестантства и стремятся къ Церкви, и безъ сомнѣнія войдутъ въ нее, когда церковное единство явится какъ *свободное* [25]. Когда мы, православные и католики, пребывающіе въ единствѣ тѣла Христова, сознаемъ это мистическое единство и подвигнемся закрѣпить его нравственнымъ союзомъ общенія и любви, тогда и протестантское начало свободы найдетъ себѣ истинное примѣненіе и займетъ высокое мѣсто въ совершеніи Церкви, ибо совершеніе Церкви есть *свободная теократія*.

Тогда истина богочеловѣчества, *данная* намъ въ существѣ своемъ, явится и нашимъ собственнымъ *дѣломъ*, воплотится въ нашей дѣйствительной человѣческой жизни. Тогда образовательныя начала Востока и Запада, примиренныя и соединенныя въ христіанствѣ, но вновь раздѣлившіяся въ христіанахъ, возсоединятся въ нихъ самихъ

---

24 Это отверженіе церковной благодати изъ-за злоупотребленій церковной власти, хотя и не можетъ быть оправдано, не было однако вполнѣ произвольнымъ и злонамѣреннымъ. Дѣло въ томъ, что въ жизни средневѣковаго католичества церковное правительство дѣйствительно слишкомъ выдвинулось на первый планъ и какъ бы закрыло собою благодатную сторону Церкви.

25 Ясно, что говорить о „соединеніи церквей" можно только разумѣя соединеніе православныхъ съ католиками, ибо такое соединеніе будетъ выраженіемъ *истины*, т. е. выраженіемъ того единства, которое въ существѣ дѣла уже есть. Въ примѣненіи же къ протестантамъ терминъ „соединеніе церквей" не можетъ имѣть никакого смысла, такъ какъ протестантская церковь вовсе и не существуетъ и слѣдовательно можно говорить только о возсоединеніи протестантовъ съ Церковью.

и создадутъ вселенскую богочеловѣческую культуру. Восточное начало — страдательная преданность вѣчному и божественному, — и западное начало — самодѣятельность человѣка (чрезъ власть и чрезъ свободу) найдутъ свое единство и свою правду въ самодѣятельномъ и свободномъ служеніи всѣхъ человѣческихъ силъ божественной истинѣ.

Соглашеніе съ Римомъ и московскія газеты.

О церковномъ вопросѣ по поводу старо-католиковъ.

1883.

Соглашеніе съ Римомъ и московскія газеты.
1883.

Соглашеніе нашего правительства съ римскимъ престоломъ заслужило рѣзкія порицанія отъ нѣкоторыхъ московскихъ газетъ. Не только нападаютъ онѣ на подробности соглашенія, но еще болѣе негодуютъ на самый фактъ сдѣлки съ Римомъ. Одна изъ этихъ газетъ, указывая на революціонный характеръ католичества и папства, задается вопросомъ: можетъ ли русское правительство вступать въ какую бы то ни было сдѣлку съ революціонной силой. Другая газета, объясняя все дѣло польскою интригой, заявляетъ по этому поводу о «продолжающемся безсилии и деморализаціи власти» въ Россіи.

Разговоръ о революціонномъ или консервативномъ характерѣ папства кажется совершенно безполезенъ, когда дѣло идетъ не о политическомъ союзѣ съ Ватиканомъ, а о простомъ возстановленіи правильнаго церковнаго порядка въ католическихъ епархіяхъ Россіи. Какою бы силою ни являлось папство — революціонною или консервативною — дѣло въ томъ, что съ этою силою религіозно связаны и ей подчинены девять милліоновъ русскихъ подданныхъ; разорвать эту религіозную связь нашихъ католиковъ съ Римомъ русское правительство не можетъ; слѣдовательно оно поневолѣ должно считаться съ этою «силой», какова бы она ни была.

Главный пунктъ совершившейся сдѣлки относится къ удовлетворенію самой основной потребности католической церкви въ Россіи — къ возстановленію каноническаго епископскаго управленія въ существующихъ епархіяхъ. Вслѣдствіе исключительныхъ административныхъ мѣръ, вызванныхъ польскимъ возстаніемъ въ продолженіе почти двадцати лѣтъ, цѣлыхъ пять католическихъ епархій управлялись простыми священниками. По мнѣнію московскихъ публицистовъ, въ

этомъ нѣтъ никакой бѣды: и безъ епископовъ польскіе католики могли спокойно молиться Богу и священники исправляли необходимыя требы. Къ этому справедливому указанію можно пожалуй прибавить еще и то, что польскіе католики и безъ епископовъ могли ѣсть, пить, жениться и т. д. Но, кажется, эта возможность для нихъ жить и исполнять общечеловѣческія дѣла стоитъ внѣ вопроса.

Вопросъ же идетъ собственно о іерархическомъ порядкѣ церковнаго управленія, безъ котораго католическая церковь не можетъ оставаться католическою. Что преобладающее значеніе церковной власти и строго-іерархическая организація составляютъ существенную особенность католичества, — это, кажется, не требуетъ доказательствъ; и если русское правительство признало и узаконило католическую религію въ Россіи, то оно тѣмъ самымъ признало и узаконило ея іерархическій строй и никакъ не можетъ считать правильнымъ и окончательнымъ такое положеніе дѣлъ, при которомъ этотъ іерархическій строй явно нарушается. Сказать, что католики могутъ обходиться безъ епископовъ, значитъ сказать, что они могутъ обходиться безъ католичества: несомнѣнно могутъ, какъ люди вообще, но какъ католики — рѣшительно не могутъ. Католикъ безъ поставленнаго папой епископа — все равно, что протестантъ безъ библіи или старовѣръ безъ старопечатныхъ служебниковъ.

Если русское правительство вынуждено было около 20 лѣтъ оставлять католическія епархіи безъ епископовъ, то единственно потому, что покойный папа Пій IX ни за что не соглашался поставить другихъ епископовъ на мѣсто тѣхъ, которые были сосланы за государственное преступленіе. Когда же теперешній папа оказался болѣе сговорчивымъ и согласился назначить новыхъ архіереевъ, то наше правительство поспѣшило принять эти назначенія и тѣмъ исполнило свою прямую обязанность. Ибо если бы оно поступило иначе, если бы оно захотѣло временное нарушеніе каноническаго порядка принять какъ окончательное и навсегда оставить епархіи безъ епископовъ, то это несомнѣнно было бы уже угнетеніемъ католической церкви, чего могутъ желать только враги Россіи. И напрасно московскія газеты утверждаютъ, что состоявшееся соглашеніе есть односторонняя сдѣлка, въ которой русское правительство все уступило, а отъ Ватикана никакой дѣйствительной уступки не получило. Это неправда. Кто знаетъ правила и обычаи католической церкви, тотъ пойметъ, что согласіе папы смѣнить заразъ четырехъ епархіальныхъ епископовъ

есть дѣйствительная уступка. Не изъ одного же упрямства Пій IX не соглашался на эту мѣру. Дѣло въ томъ, что въ католической церкви дѣйствительные епархіальные епископы тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ своими епархіями по общему правилу; въ согласіи съ древними канонами, каждый епископъ всю свою жизнь остается на одной и той же каѳедрѣ, на которую онъ былъ поставленъ сначала. Перемѣщенія епископовъ изъ одной епархіи въ другую католическая церковь не допускаетъ — это по ея понятіямъ было бы равносильно многоженству (согласно общепринятой аналогіи между священствомъ и бракомъ). Въ силу такого взгляда и удаленіе епископа съ его каѳедры, разводъ его съ обрученною ему церковью, является въ католичествѣ дѣломъ необычайнымъ и исключительнымъ. Поэтому для того, чтобы смѣнить архіепископа Феллинскаго и его товарищей и поставить на ихъ мѣсто другихъ лицъ, отъ папы требовался чрезвычайный актъ его верховной власти, и понятно, что онъ могъ согласиться на этотъ актъ только подъ условіемъ амнистіи и обезпеченія смѣняемыхъ имъ, противъ господствующаго правила, іерарховъ.

Нельзя также удивляться радушному пріему, оказанному папой архіепископу Феллинскому: не могутъ же на него и въ Римѣ смотрѣть русскими глазами. И развѣ намъ самимъ не приходилось иногда относиться сочувственно къ такимъ людямъ, которые въ Римѣ возбуждали негодованіе и ужасъ? Помнится, никто особенно не удивлялся и не обижался, когда высокопоставленныя лица изъ Россіи вступали въ дружескія сношенія и переговоры съ каноникомъ Деллингеромъ и его товарищами. А вѣдь эти такъ называемые старокатолики, подъ покровительствомъ кн. Бисмарка возставшіе противъ папы и имъ канонически отлученные отъ церкви, съ римской точки зрѣнія были еще бо́льшими измѣнниками и бунтовщиками, нежели какими съ нашей точки зрѣнія являются монсиньоры Феллинскій или Ржевускій. Въ настоящемъ случаѣ Ватиканъ милостиво принялъ, какъ пострадавшихъ служителей церкви, тѣхъ, кому русское правительство дало амнистію, какъ государственнымъ преступникамъ. Этого прощенія не могутъ простить правительству московскія газеты. Одна изъ нихъ представляетъ дѣло такъ, будто русское правительство даетъ теперь награду этимъ епископамъ за ихъ участіе въ польскомъ мятежѣ. Но за участіе въ мятежѣ они были наказаны ссылкою, продолжавшеюся около 20 лѣтъ. Быть можетъ это слишкомъ слабое наказаніе, но во всякомъ случаѣ — это не награда. Возвращеніе ссыль-

ныхъ архіереевъ и обезпеченіе ихъ пенсіею выставляется какъ прямое поощреніе для ихъ преемниковъ подражать ихъ поведенію. Трудно однако предположить, чтобы двадцатилѣтняя ссылка, хотя бы и съ пенсіей впослѣдствіи, могла служить такимъ соблазнительнымъ примѣромъ.

Въ укоръ русскому правительству ставится и то, что новые польскіе епископы всѣ изъ шляхтичей. Но откуда же имъ и быть? Вслѣдствіе безбрачія священниковъ въ католическомъ мірѣ, какъ извѣстно, отдѣльнаго духовнаго сословія не существуетъ, а простой народъ, особенно въ Польшѣ, не имѣетъ средствъ образовать своихъ сыновей для священства. То обстоятельство, что нѣкоторые изъ вновь назначенныхъ архіереевъ принадлежатъ не къ простой, а самой знатной шляхтѣ, не можетъ имѣть никакого значенія; ибо, во-первыхъ, это въ порядкѣ вещей, и въ другихъ странахъ также высшія духовныя должности занимаются преимущественно членами знатныхъ фамилій, а во-вторыхъ, съ русской точки зрѣнія, никакъ нельзя сказать, чтобы знатнѣйшая часть польской шляхты была намъ болѣе другихъ враждебна. Напротивъ, такіе знатные люди, какъ графъ Красиньскій (отецъ знаменитаго поэта), маркизъ Велепольскій и другіе заслужили даже преслѣдованіе своихъ соотечественниковъ за свою службу русскому правительству.

Кромѣ вопроса о епископахъ, состоявшееся соглашеніе касается также католическихъ семинарій и богословской академіи. И здѣсь «Московскія Вѣдомости» недовольны тѣмъ, что наше правительство, сохраняя за собой контроль за преподаваніемъ общеобразовательныхъ предметовъ, не хочетъ подчинить своему вліянію направленіе догматическихъ и каноническихъ предметовъ преподаванія, предоставляя ихъ вполнѣ вѣдѣнію епископовъ. Любопытно, однако, было бы знать, какимъ именно способомъ свѣтское и при томъ не католическое правительство могло бы направлять преподаваніе догматовъ и каноновъ католической церкви? Такое требованіе могло бы еще имѣть какой-нибудь смыслъ, когда въ области католичества существовали два направленія — такъ называемое ультрамонтанское и галликанское, изъ которыхъ одному могло оказываться предпочтеніе и покровительство со стороны государства. Но теперь, когда безусловный авторитетъ пап-
предметовъ, не хочетъ подчинить своему вліянію направленіе догма-
всею католической церковью, когда епископы, державшіеся галликанскихъ мнѣній, должны были торжественно отъ нихъ отречься, — те-

перь уже не можетъ быть двухъ направленій въ католичествѣ, а только одна чисто-римская, для всѣхъ католиковъ безусловно обязательная доктрина, и всякое иное направленіе является уже не католическимъ. Русское правительство можетъ упразднить вовсе преподаваніе догматики и каноническаго права, но заставить католическихъ богослововъ преподавать эти предметы въ не католическомъ направленіи оно не можетъ, и у русскихъ дипломатовъ было достаточно благоразумія, чтобы не заявлять такихъ притязаній, которыя не имѣли совсѣмъ никакого смысла.

Подвергая крайне рѣзкой, но къ сожалѣнію не довольно осмотрительной критикѣ различные пункты нашего соглашенія съ римскимъ престоломъ, московскія газеты во всемъ этомъ видятъ только одно — польскій вопросъ. И дѣйствительно, въ данную минуту польскія дѣла играютъ главную роль въ нашихъ сношеніяхъ съ Ватиканомъ. Но политика великаго народа не можетъ руководиться одними соображеніями данной минуты. Двѣ такія всемірныя силы, какъ Римъ и Россія, должны стать въ опредѣленное отношеніе другъ къ другу, независимо отъ всякихъ историческихъ осложненій въ родѣ польскаго вопроса. Такого мнѣнія держались люди, передъ авторитетомъ которыхъ должны преклониться и московскіе публицисты. Разумѣю императрицу Екатерину II и императора Николая Павловича, которые уничтожили политическую самостоятельность Польши и безъ сомнѣнія въ достаточной мѣрѣ обладали и патріотизмомъ, и государственнымъ умомъ, такъ что признать ихъ за орудія польской интриги совершенно невозможно. Тѣмъ не менѣе и Екатерина и Николай, рѣшительно подавляя полонизмъ, совершенно иначе относились къ католичеству. Великая Екатерина въ своемъ покровительствѣ іезуитскому ордену — этой главной опорѣ воинствующаго католицизма — оказалась даже plus catholique que le pape [1], а императоръ Николай послѣ своего свиданія съ Григоріемъ XVI не побоялся заключить конкордатъ съ Римомъ. Примѣръ этихъ великихъ государей достаточно показываетъ,

---

[1] Извѣстно, что когда римскій престолъ подъ невыносимымъ давленіемъ европейскихъ правительствъ, управляемыхъ франкъ-масонами, рѣшился упразднить іезуитскій орденъ (буллою Dominus ac Redemptor), во всемъ мірѣ одна Россія дала убѣжище гонимымъ монахамъ, и подъ могущественнымъ покровительствомъ Екатерины II они могли сохраниться какъ учрежденіе до своего офиціальнаго возстановленія Піемъ VII.

что твердость и самостоятельность русской политики нисколько не исключают стремленія къ религіозному сближенію съ великой церковью Запада. Главнымъ практическимъ препятствіемъ является здѣсь неправильность и случайность сношеній между Римомъ и русскимъ правительствомъ. Пока папа не имѣетъ постояннаго представительства въ С.-Петербургѣ, ему поневолѣ приходится смотрѣть на Россію глазами польскихъ епископовъ. Но на этомъ нельзя остановиться. Рано или поздно двѣ великія историческія силы — римское католичество и православная Россія — должны опознать другъ друга и открыто стать лицомъ къ лицу.

О церковномъ вопросѣ по поводу старо-католиковъ.

1883.

Лѣтъ 10—12 тому назадъ, въ кругу католическихъ богослововъ Германіи, произошло движеніе, за которымъ внимательно слѣдила вся Европа и которое нашло отголосокъ также и у насъ. Участники этого движенія, недовольные опредѣленіями Ватиканскаго собора 1870 г. о непреложности папскаго авторитета въ вопросахъ доктрины, отдѣлились отъ римско-католической церкви и присвоили себѣ названіе старо-католиковъ. На нихъ возлагали большія надежды западные противники папства, а съ другой стороны, у насъ нетерпѣливо ждали ихъ обращенія въ православіе. Однако скоро обнаружился искусственный, дѣланный характеръ этого движенія, вышедшаго изъ профессорскихъ кабинетовъ. Всѣ, желавшіе имъ воспользоваться для своихъ цѣлей, обманулись въ разсчетахъ, и старо-католичество, выступившее съ такимъ шумомъ, очень тихо и незамѣтно сошло со сцены.

Тѣмъ не менѣе религіозные вопросы, связанные съ этимъ неудавшимся движеніемъ, сохраняютъ доселѣ все свое значеніе, и ради нихъ приходится иногда вспоминать и о старо-католикахъ. Такъ, недавно въ «Новомъ Времени» (№ 2666, 1 августа, письмо въ редакцію А—ва) помѣщена краткая апологія старо-католическаго движенія, какъ со стороны его фактическаго происхожденія, такъ и со стороны его общаго принципа, каковымъ, по мнѣнію г. А—ва, была свобода церковной жизни. Эта апологія вызвана моей замѣткой о соглашеніи Россіи съ Римомъ, гдѣ мимоходомъ упомянуто о дружелюбномъ участіи, съ какимъ нѣкоторые наши соотечественники отнеслись въ свое время къ старо-католикамъ, возставшимъ подъ покровительствомъ кн. Бисмарка противъ папы, и т д.

Вызванныя столь маловажнымъ поводомъ, замѣчанія г. А—ва затрагиваютъ предметы очень важные и интересные. Вопросъ о характерѣ старо-католичества можетъ помочь и намъ въ уясненіи другихъ болѣе важныхъ вопросовъ [1].

Почтенный авторъ письма въ редакцію болѣе всего желаетъ защитить старо-католичество отъ всякаго подозрѣнія въ покровительствѣ кн. Бисмарка. Но что же собственно худого въ этомъ покровительствѣ и кто же бы сталъ обвинять ихъ за одно это? Какъ будто кн. Бисмаркъ не можетъ покровительствовать хорошему дѣлу, или какъ будто всякое хорошее дѣло становится дурнымъ отъ одного его покровительства! Но такъ называемые старо-католики, помимо всякихъ отношеній своихъ къ германскому канцлеру, заслуживаютъ обвиненія, во-первыхъ, за то, что они въ обще-церковномъ дѣлѣ свои личные взгляды или, точнѣе, взгляды профессорскаго кружка поставили выше и предпочли согласному рѣшенію всего католическаго міра, принявшаго ватиканскія опредѣленія и не измѣнившаго своихъ церковныхъ отношеній къ папѣ, а во-вторыхъ, и еще большаго упрека заслуживаютъ они въ томъ, что, возставая противъ церковнаго авторитета во имя свободы частнаго мнѣнія и становясь такимъ образомъ на протестантскую точку зрѣнія, они не рѣшились прямо объявить себя протестантами, но прикрылись ложнымъ названіемъ старо-католической церкви. Если мы къ проф. Деллингеру съ его товарищами и послѣдователями приложимъ неизмѣнныя правила вселенской церкви, одинаково обязательныя какъ для западныхъ католиковъ, такъ и для насъ, то несомнѣнно окажется, что эти лица, порвавшія всякую іерархическую связь съ остальною церковью и отлученныя своею законною духовною властью, не могли составлять никакой церкви и никакого католичества, ни стараго, ни новаго, а представляли собою то, что на языкѣ древнихъ каноновъ называется «самочиннымъ сборищемъ». Но это самочинное сборище объявляетъ себя старо-католическою церковью. Лишь въ виду такого самозванства покровительство кн. Бисмарка получаетъ предосудительное значеніе. Упоминая объ этомъ покровительствѣ, я разумѣлъ прежде всего тотъ фактъ, на который указываетъ самъ г. А—въ въ своемъ письмѣ, а именно,

[1] Считаю нужнымъ замѣтить, что свѣдѣнія о старо-католическомъ движеніи (помимо русскихъ газетъ того времени) я почерпалъ *исключительно* изъ изданій С.-Петербургскаго Отдѣла общества любителей духовнаго просвѣщенія.

что кн. Бисмаркъ поспѣшилъ признать старо-католиковъ, *какъ церковь,* и узаконить данную ими себѣ организацію. Состояло же это поспѣшное узаконеніе главнымъ образомъ въ томъ, что въ тѣхъ нѣсколькихъ приходахъ, гдѣ появилось извѣстное число старо-католиковъ, въ ихъ распоряженіе были отданы германскимъ правительствомъ католическіе храмы, отнятые у настоящихъ католиковъ. Такая организація старо-католическихъ приходовъ на чужой счетъ была связана съ избраніемъ ими для своей общины офиціальнаго представителя, которому они хотѣли присвоить значеніе епископа. Когда они отдѣлились отъ римскаго престола, между ними не было ни одного епископа — обстоятельство роковое для движенія, назвавшаго себя *старокатолическимъ,* ибо когда, въ какія *старыя* времена католическая церковь обходилась безъ епископства? Ища выхода изъ этого ложнаго положенія, они попали въ еще худшее. Такъ какъ никто изъ іерарховъ католической церкви не хотѣлъ имѣть съ ними дѣла, то они обратились къ отлученному отъ церкви епископу янсенистовъ въ Утрехтѣ, и онъ единолично поставилъ имъ въ епископы доктора Рейнкенса [2].

Я не думаю, что г. А—въ или кто бы то ни было изъ православныхъ могъ считать правильнымъ церковное положеніе янсенистскаго епископа, а слѣдовательно и рукоположеннаго имъ д-ра Рейнкенса. За десять лѣтъ до начала старо-католическаго движенія покойный Хомяковъ въ письмѣ къ отлученному епископу янсенистовъ Лоосу (если не ошибаюсь тому самому, къ которому впослѣдствіи обратились старо-католики) весьма убѣдительно доказываетъ, что янсенисты, осужденные и отлученные законною властью католической церкви, никакъ не могутъ оставаться католиками, но должны или объявить себя прямо протестантами, или присоединиться къ восточному православію. «Вамъ приходится имѣть дѣло, — пишетъ Хомяковъ, — не съ однимъ римскимъ дворомъ, не съ тѣмъ только. что можно бы назвать его тайнымъ совѣтомъ. Правда, приговоръ васъ осуждающій произнесенъ римскимъ дворомъ, но онъ принятъ всею римскою церковью... Нѣтъ, вы дѣйствительно въ расколѣ, и не съ однимъ Римомъ, а со всею католическою церковью; и не бывало доселѣ раскола болѣе явнаго... Но достанетъ ли у васъ смѣлости признать Римъ и всѣхъ вѣрныхъ Риму раскольниками? Мо-

[2] Извѣстно, что секта янсенистовъ образовалась въ XVII вѣкѣ по случаю богословскихъ споровъ о свободѣ и благодати.

жете ли вы это сдѣлать? Если недостаетъ и не можете, то вы сами себя осуждаете...

«Римъ въ васъ не нуждается и называетъ васъ прямо раскольниками; и вы не можете отплатить ему тѣмъ же, потому что не можете обойтись безъ Рима, не перемѣнивъ самаго основанія вашихъ ученій... Позвольте же мнѣ сказать, что вы сами не вѣрите въ свою правоту и въ справедливость вашего дѣла [3].

«Выйти изъ Рима, не возвращаясь къ (восточной) церкви, можно только въ одну дверь, эта дверь — протестантство. — На Западѣ духовной жизни человѣка открыты только двѣ дороги: дорога романума (безъ всякаго основанія отличаемаго отъ ультрамонтантства) и дорога протестантства [4].

«Но вы не дерзаете быть послѣдовательными; вы не смѣете признаться себѣ самимъ въ противорѣчіи вашихъ ученій и остаетесь въ колебаніи, въ нерѣшительности, отрицая на дѣлѣ то, что признаете на словахъ, одинокими во вселенной и осужденными самими собою, въ глубинѣ собственныхъ вашихъ совѣстей» [5].

Все сказанное здѣсь о янсенистахъ въ полной мѣрѣ примѣняется и къ церковному положенію старо-католиковъ. Отдѣлившись отъ законной власти католичества, отвергнувъ самый принципъ верховнаго авторитета папы, они должны были выбирать между восточнымъ православіемъ и протестантствомъ [6]. Спрашивается: *во имя чего* они отвергли авторитетъ римскаго престола и опредѣленія ватиканскаго собора? Если они отвергли ихъ какъ *новый* догматъ во имя стараго преданія (какъ это, повидимому, показываетъ ихъ названіе), то вѣдь это именно и есть точка зрѣнія восточнаго православія: уже тысячу лѣтъ какъ во имя старины и преданія восточная церковь стала отвергать папскій авторитетъ, и съ этой стороны старо-католикамъ не было надобности поднимать свое особое знамя. Если же они только по имени были старо-католиками, а въ сущности заботились не о *старинѣ*, а о *свободѣ* личнаго мнѣнія и отвергли католическій авторитетъ во имя этой личной свободы (какъ это показываетъ начало ихъ движенія), въ такомъ случаѣ какое же ихъ различіе въ *принципѣ*

---

[3] Соч. Хомякова, т. II, Прага, 1867 г., стр. 265—267.

[4] Соч. Хомякова, т. II, Прага, 1867 г., стр. 271.

[5] Ibid, стр. 268.

[6] Эту мысль краснорѣчиво развивалъ И. С. Аксаковъ въ своемъ открытомъ письмѣ къ Деллингеру.

отъ протестантства, сущность котораго именно въ утвержденіи свободы личнаго вѣрованія? Но ни къ православію присоединиться, ни протестантами себя объявить они не рѣшались, а между тѣмъ никакой своей новой религіозной идеи въ міръ не вносили, да и побоялись бы внести, дорожа подложнымъ знаменемъ старо-католичества. Ихъ существованіе, какъ чего-то особаго и отдѣльнаго въ христіанскомъ мірѣ, не имѣя для себя никакихъ религіозныхъ или церковныхъ основаній, могло опираться только на основанія *политическія*.

Когда въ 1870 году совершилось объединеніе нѣмецкаго народа основаніемъ новой Германской имперіи, то въ этой единой имперіи оказалось 15 милліоновъ католиковъ, — членовъ другого высшаго единства — католической церкви съ религіознымъ центромъ внѣ предѣловъ Германіи, и къ тому же этотъ религіозный центръ, т. е. папскій престолъ, въ томъ же 1870 году на Ватиканскомъ соборѣ торжественно подтвердилъ свое верховное значеніе для всего католическаго міра. При такихъ условіяхъ пятнадцать милліоновъ нѣмецкихъ католиковъ могли казаться великою опасностью для германскаго единства. Устранить или, по крайней мѣрѣ, ослабить эту опасность становится одною изъ главныхъ заботъ германскаго правительства, т. е. князя Бисмарка. Старо-католическое движеніе явилось для этого самымъ подходящимъ средствомъ. Вооружаясь противъ папы и отдѣляясь отъ внѣ-германскаго центра церкви, старо-католики тѣмъ самымъ служили новой имперіи; сохраняя названіе и всю видимость католичества, они тѣмъ легче могли дѣйствовать на массу германскихъ католиковъ и если не отвлечь ихъ всѣхъ отъ папства, то во всякомъ случаѣ ослабить это послѣднее новымъ расколомъ. Всякій успѣхъ старо-католиковъ былъ бы успѣхомъ германскаго единства и пораженіемъ его враговъ. Никто не предполагаетъ, конечно, что проф. Деллингеръ и его товарищи начали свою оппозицію папскому престолу по прямому внушенію кн. Бисмарка; но несомнѣнно, что этотъ послѣдній серьезно думалъ воспользоваться начавшимся движеніемъ и что старо-католичество организовалось какъ церковь лишь благодаря могущественному содѣйствію германскаго канцлера, какъ это впрочемъ признаетъ и г. А—въ [7]. Этимъ объясняется также и

[7] Единственнымъ аргументомъ противъ существованія политической связи между старо-католиками и германскимъ канцлеромъ служитъ для г. А—ва разсказанный имъ случай на кельнскомъ съѣздѣ старо-католиковъ, когда одинъ изъ нихъ, въ присутствіи

то, почему старо-католики не пристали ни къ православію, ни къ протестантству: ибо тогда они перестали бы быть удобнымъ орудіемъ германской политики, которая нуждалась, конечно, не въ религіозной послѣдовательности этихъ профессоровъ, а только въ ихъ возможномъ вліяніи на нѣмецкихъ католиковъ.

Но всѣ расчеты на это вліяніе оказались ошибочными. Старо-католичество не произвело никакого дѣйствія на массу германскихъ католиковъ, оно нигдѣ не перешло въ народное движеніе, а осталось лишь въ тѣсномъ кругу профессоровъ, студентовъ и немногихъ либеральныхъ бюргеровъ. При такихъ ничтожныхъ размѣрахъ новый расколъ явился совершенно безвреднымъ для папства и безполезнымъ для Германской имперіи. Прилагая къ этому дѣлу правило мудраго Гамаліила, мы должны признать, что старо-католическое движеніе оказалось идущимъ «не отъ Бога, отъ человѣка»: неудача же его сдѣлала его безполезнымъ и для человѣка. Германское правительство, а затѣмъ и общественное мнѣніе Европы перестало имъ заниматься и оно скрылось въ безвѣстности, оставивъ міру лишь тотъ урокъ, что личность человѣческая безсильна и дѣйствіе ея безплодно всякій разъ, какъ она выступаетъ только во имя своихъ мнѣній, чувствъ и соображеній, а не во имя общей всемірно-исторической идеи.

Такая идея была въ протестантствѣ, ибо оно подняло и утвердило въ христіанскомъ мірѣ великій принципъ свободы духовной жизни, — самостоятельность и неприкосновенность личной совѣсти. Но плѣненное внутреннею силой этой истины протестантство глубоко заблуждалось относительно того мѣста, которое принадлежитъ этому принципу въ религіозной жизни. *Свобода* личнаго духа есть *вершина* и вѣнецъ церкви, а протестанты принимали ее не только какъ вершину, до которой нужно доработаться, но и какъ *основаніе*, отвергая настоящую основу — православное *преданіе* и настоящую *ограду* или стѣну церкви — *авторитетъ* независимой духовной власти. Но и это заблужденіе и односторонность протестантовъ имѣетъ нѣкоторое оправданіе въ томъ, что они уже нашли силы христіанскаго чело-

---

многочисленной публики, предложилъ тостъ въ честь кн. Бисмарка, на что другой старо-католикъ, д-ръ Михелисъ отвѣчалъ, что, несмотря на заслуги Бисмарка, такой тостъ неумѣстенъ въ виду религіознаго предмета съѣзда. Намъ кажется, что этотъ случай доказываетъ только, что между старо-католиками были люди болѣе наивные и люди менѣе наивные.

вѣчества односторонне раздѣленными: вмѣсто того, чтобы въ согласіи хранить основаніе церкви и совокупными усиліями возводить ея ограду, церковные люди уже скоро тысячу лѣтъ какъ раздѣлились враждебно и стали въ одиночествѣ, одни (на Востокѣ) исключительно охранять основаніе церкви, другіе (на Западѣ) столь же исключительно укрѣплять ея ограду. И тѣ, и другіе забыли, что цѣль дѣла Божія не въ основаніи и не въ оградѣ, а въ цѣломъ зданіи церкви или богочеловѣчества, которое кромѣ тѣхъ двухъ нуждается еще въ третьемъ, высшемъ — свободѣ духовной жизни.

Вина теперешняго смутнаго состоянія христіанскаго міра не падаетъ ни на кого *въ отдѣльности* — оно есть общее слѣдствіе *раздѣленія церквей.* Вотъ то печальное событіе, которымъ нарушился ходъ христіанскаго дѣла въ исторіи.

Несомнѣнно, что практическіе недостатки церковной жизни у насъ на Востокѣ — апатичность и бездѣйствіе, отсутствіе церковной независимости и вліянія на общественную жизнь и т. д. — развились послѣ раздѣленія церквей вслѣдствіе нашего религіознаго одиночества и обособленія отъ Европы. Съ другой стороны, всѣмъ извѣстные историческіе грѣхи папства, вызвавшіе впослѣдствіи заблужденіе протестантства, также обязаны своимъ происхожденіемъ раздѣленію церквей, благодаря которому католическая церковь, лишенная смягчающихъ воздѣйствій Востока, приняла исключительно и юридическій характеръ и съ односторонней напряженностью стала проводить въ жизнь свое начало.

Намъ, русскимъ, ясно видны духовные недуги нашихъ западныхъ братьевъ, но и свое церковное состояніе мы не можемъ признать здоровымъ. Зная общую причину своихъ и чужихъ золъ, мы не станемъ обращаться за помощью и опорой къ такимъ искусственнымъ и фальшивымъ явленіямъ, какъ движеніе старо-католиковъ, которые отъ папства отстали, къ протестантству не пристали и которымъ до насъ нѣтъ никакого дѣла. Нелѣпую и жалкую мечту о превращеніи западныхъ католиковъ и протестантовъ въ восточныхъ православныхъ нужно намъ оставить навсегда, а вмѣсто того постараться о взаимномъ и всестороннемъ соглашеніи между нашею церковью — церковью преданія, и римскимъ католичествомъ, какъ церковью авторитета, ибо тогда и церковь свободы — протестантство — получитъ свое надлежащее мѣсто, и полнота и цѣлость христіанской жизни будутъ возстановлены.

Хорошо это или дурно, но судьбы католической церкви находятся нынѣ въ рукахъ римскаго первосвященника. Всякая попытка создать католичество безъ папы оказывается рѣшительно несостоятельною. Съ другой стороны, представителемъ и вождемъ восточной церкви во всякомъ историческомъ дѣлѣ несомнѣнно является императорское русское правительство (ибо независимаго *церковнаго* управленія ни въ Россіи, ни въ другихъ мѣстахъ православнаго Востока не существуетъ). Было бы поэтому непростительнымъ доктринерствомъ отрицать важное вліяніе, которое могутъ имѣть въ рѣшеніи великаго церковнаго вопроса взаимныя отношенія русскаго правительства и папскаго престола. Но тутъ съ разныхъ сторонъ является то возраженіе, что какъ бы ни смотрѣть съ религіозной точки зрѣнія на сближеніе съ Римомъ, оно во всякомъ случаѣ нежелательно и невозможно съ точки зрѣнія политической, ибо папство всегда выступало величайшимъ политическимъ врагомъ Россіи. Это фактъ несомнѣнный, но заключеніе, которое изъ него выводятъ, падаетъ само собой, потому что вѣковая вражда между Россіей и папствомъ безспорно обусловливалась церковною рознью и слѣдовательно на нее нельзя ссылаться, когда дѣло идетъ объ устраненіи этой розни. Но, допуская даже вражду между Россіей и Римомъ, какъ фактъ неустранимый, по крайней мѣрѣ въ данное время, во всякомъ случаѣ этотъ фактъ не препятствуетъ, а скорѣе вызываетъ русское правительство къ сближенію съ папствомъ *не въ смыслѣ союза,* а въ смыслѣ лучшаго ознакомленія съ положеніемъ, средствами и видами противника — къ сближенію пока лишь чисто дипломатическому. Сближаются не одни друзья, но враги — для серьезной борьбы. Чѣмъ враждебнѣе и опаснѣе для насъ папство, тѣмъ болѣе необходимо намъ такое сближеніе. Едва ли здравая политика посовѣтуетъ чуждаться и избѣгать противника.

Поэтому наше недавнее соглашеніе съ Римомъ, помимо своего мѣстнаго церковнаго значенія, какъ удовлетвореніе религіозныхъ потребностей нашихъ католиковъ, — помимо этого заслуживаетъ полнаго одобренія и съ политической точки зрѣнія, поскольку оно сопровождалось возобновленіемъ дипломатическихъ сношеній и было первымъ шагомъ на пути политическаго сближенія съ Римомъ. Вступивъ въ дипломатическое соглашеніе съ папскимъ престоломъ, наше правительство показало, что оно признаетъ папство какъ независимую политическую силу, и въ такомъ случаѣ дальнѣйшій шагъ — уста-

новленіе правильныхъ и постоянныхъ дипломатическихъ сношеній между двумя правительствами является какъ прямое логическое слѣдствіе такого признанія. Номинально папа есть государь только Ватикана и слѣдовательно по величинѣ своихъ владѣній можетъ соперничать только съ княземъ Монако (который однако присылаетъ посланниковъ въ Петербургъ). Но было бы слишкомъ странно не видѣть, что дѣйствительное политическое значеніе римскаго первосвященника простирается далеко за предѣлы Ватикана. Правда, папа не есть уже болѣе «государь государей», какъ въ средніе вѣка, но онъ неизмѣнно остается верховнымъ владыкою многомилліонной массы католиковъ всего свѣта, признающихъ за нимъ непреложный авторитетъ во всѣхъ важнѣйшихъ дѣлахъ человѣческой жизни [8].

Наиболѣе авторитетные представители нашей политической печати сами любятъ ссылаться — и весьма основательно — на примѣръ князя Бисмарка въ различныхъ политическихъ вопросахъ, указывая намъ въ поученіе на чуткость, съ какою въ Германіи относятся къ своимъ политическимъ противникамъ. Но развѣ можно быть чуткимъ къ своему противнику, когда не хочешь съ нимъ знаться? И если указывать на примѣръ князя Бисмарка, то нужно вспомнить, что этотъ государственный человѣкъ послѣ нѣсколькихъ лѣтъ упорной и безплодной внутренней борьбы съ католичествомъ долженъ былъ наконецъ рѣшиться на прямое дипломатическое сближеніе съ Римомъ и назначилъ туда германскаго посланника.

Но у насъ есть и особая причина для установленія правильныхъ сношеній съ папскимъ престоломъ, именно необходимость отдѣлить интересъ католичества отъ полонизма. Такое отдѣленіе есть дѣло трудное и сложное, но первымъ условіемъ для него во всякомъ случаѣ является прямое взаимное представительство Россіи и Рима. Безъ этого единственными представителями римской церкви у насъ, единственными посредниками между нами и папствомъ оказываются польскіе епископы, и такимъ образомъ отождествленіе католическаго и польскаго дѣла становится неизбѣжнымъ. Естественныя симпатіи между Римомъ и поляками конечно останутся, и пускай остаются; но

8 Должно замѣтить, что въ послѣднее время изо всѣхъ христіанскихъ исповѣданій католичество пріобрѣло наибольшее число послѣдователей. Въ Великобританіи и Сѣверной Америкѣ перешедшіе изъ протестанства въ католичество въ теченіе настоящаго столѣтія считаются милліонами.

все-таки нунцій итальянецъ или испанецъ въ непосредственныхъ сношеніяхъ съ русскимъ правительствомъ сумѣетъ отличить интересъ католической церкви отъ польской національности.

Было время, когда Россія не имѣла никакого политическаго значенія въ Европѣ. Это было то именно время, когда Россія чуждалась Европы, опасалась всякаго сближенія съ нею. Только сблизивъ насъ съ Европой, Петръ Великій создалъ политическое могущество Россіи, ея значеніе въ мірѣ. Мы вѣримъ, что Россія призвана не къ одному политическому могуществу, что она имѣетъ и религіозную задачу въ исторіи. Но и тутъ исполнить эту задачу, достигнуть своего религіознаго значенія въ христіанскомъ мірѣ Россія можетъ никакъ не чрезъ отчужденіе отъ западной церкви, а чрезъ сознательное и разумное сближеніе съ нею. Страшно и подумать о такой великой задачѣ, глядя на окружающую смуту умовъ и дѣлъ. Но есть у одного стариннаго историка утѣшительное изреченіе: hominum confusione ac Dei providentia Ruthenia ducitur.

Еврейство и христіанскій вопросъ.

1884.

Еврейство и христіанскій вопросъ.
1884.

Въ оный день Израиль будетъ въ третьяхъ съ Мицраимомъ и Ассуромъ; благословеніе будетъ посреди земли, которую благословитъ Господь Саваоѳъ, говоря: благословенъ народъ Мой Мицраимъ, и дѣло рукъ Моихъ — Ассуръ, и наслѣдіе Мое — Израиль.

Исаія XIX, 24, 25.

Взаимныя отношенія іудейства и христіанства въ теченіе многихъ вѣковъ ихъ совмѣстной жизни представляютъ одно замѣчательное обстоятельство. Іудеи всегда и вездѣ смотрѣли на христіанство и поступали относительно его согласно предписаніямъ своей *религіи*, по своей *вѣрѣ* и по своему *закону*. Іудеи всегда относились къ намъ по-іудейски; мы же, христіане, напротивъ, доселѣ не научились относиться къ іудейству по-христіански. Они никогда не нарушали относительно насъ своего религіознаго закона, мы же постоянно нарушали и нарушаемъ относительно ихъ заповѣди христіанской религіи. Если іудейскій законъ дуренъ, то ихъ упорная вѣрность этому дурному закону есть конечно явленіе печальное. Но если худо быть вѣрнымъ дурному закону, то еще гораздо хуже быть невѣрнымъ закону хорошему, заповѣди безусловно совершенной. Такую заповѣдь мы имѣемъ въ Евангеліи. Она совершенна, и по этому самому весьма трудна. Но намъ открыты и особыя средства — помощь благодати, не упраздняющей закона, но дающей намъ силы для его исполненія. Итакъ, если мы сначала отвергаемъ эту помощь и затѣмъ отказываемся отъ исполненія евангельской заповѣди подъ предлогомъ ея трудности, то мы не имѣемъ извиненія. Дѣло не въ томъ, трудна или не трудна евангельская заповѣдь, а въ томъ, исполнима она или нѣтъ? Если

она неисполнима, то зачѣмъ она и дана? Тогда правы будутъ тѣ іудеи, которые укоряютъ христіанство, что оно внесло въ міръ начала и идеи фантастическія, не могущія имѣть никакого дѣйствительнаго примѣненія. Если же евангельская заповѣдь исполнима, если мы можемъ относиться по-христіански ко всѣмъ, не исключая и іудеевъ, то мы кругомъ виноваты, когда этого не дѣлаемъ.

Вмѣсто того, чтобы прямо въ этомъ покаяться, мы ищемъ, на кого бы свалить свою вину. Не мы виноваты — виноваты средніе вѣка съ своимъ фанатизмомъ, виновата католическая церковь. Но вотъ начались гоненія на іудеевъ въ наши дни и въ странахъ не католическихъ. Тутъ уже виновными вмѣсто насъ являются сами потерпѣвшіе. Живя среди насъ, іудеи относятся къ намъ по-іудейски; ясно, что мы должны относиться къ нимъ *по-язычески;* они не хотятъ насъ любить — ясно, что намъ слѣдуетъ ихъ ненавидѣть; они стоятъ за свое обособленіе, не хотятъ съ нами сливаться, не признаютъ своей солидарности съ нами, напротивъ, всячески стараются пользоваться нашими слабостями: ясно, что мы должны ихъ искоренить.

Правда, преслѣдованія евреевъ и болѣе или менѣе откровенныя оправданія этихъ преслѣдованій въ настоящее время не составляютъ *общаго* явленія въ Европѣ; напротивъ, говоря вообще, іудейство не только пользуется терпимостью, но и успѣло занять господствующее положеніе въ наиболѣе передовыхъ націяхъ. Англія неоднократно управлялась евреемъ Дизраэли, да и въ другихъ странахъ финансы и большая часть періодической печати находятся въ рукахъ евреевъ (прямо или косвенно). Но это господство евреевъ не только не опровергаетъ, но прямо подтверждаетъ мое указаніе, что христіанскій міръ никогда не относился къ іудеямъ по-христіански. Ибо развѣ современная терпимость, уступчивость и даже подчиненіе евреямъ происходитъ изъ христіанскаго убѣжденія и чувства? Совершенно напротивъ: все это проистекаетъ не изъ широты нашихъ религіозныхъ воззрѣній, а изъ *отсутствія* всякихъ религіозныхъ воззрѣній, изъ полнаго индифферентизма въ дѣлѣ вѣры. Не христіанская Европа терпитъ евреевъ, а Европа безвѣрная, Европа лишенная своихъ жизненныхъ началъ, Европа разлагающаяся. Іудеи живутъ не нашей нравственной силой, а нравственной, или лучше безнравственной, слабостью.

Говорятъ о еврейскомъ вопросѣ; но въ сущности все дѣло сво-

дится къ одному факту, вызывающему вопросъ не о еврействѣ, а о самомъ христіанскомъ мірѣ. Этотъ фактъ можетъ быть выраженъ и объясненъ въ немногихъ словахъ. Главный интересъ въ современной Европѣ — это деньги; евреи мастера денежнаго дѣла, естественно, что они господа въ современной Европѣ. Послѣ многовѣковаго антагонизма христіанскій міръ и іудейство сошлись наконецъ въ одномъ общемъ интересѣ, въ одной общей страсти къ деньгамъ. Но и тутъ между ними оказалось важное различіе въ пользу іудейства и, къ стыду мнимо-христіанской Европы, различіе, въ силу котораго деньги освобождаютъ и возвеличиваютъ іудеевъ, а насъ связываютъ и унижаютъ. Дѣло въ томъ, что евреи привязаны къ деньгамъ вовсе не ради одной ихъ матеріальной пользы, а потому, что находятъ въ нихъ нынѣ главное орудіе для торжества и славы Израиля, т. е. по ихъ воззрѣнію для торжества дѣла Божія на землѣ. Вѣдь кромѣ страсти къ деньгамъ у евреевъ есть и другая еще особенность: крѣпкое единство всѣхъ ихъ во имя общей вѣры и общаго закона. Только благодаря этому и деньги идутъ имъ въ прокъ: когда богатѣетъ и возвеличивается какой-нибудь іудей — богатѣетъ и возвеличивается все іудейство, весь домъ Израилевъ. Между тѣмъ просвѣщенная Европа возлюбила деньги не какъ средство для какой-нибудь *общей* высокой цѣли, а единственно ради тѣхъ матеріальныхъ благъ, которыя доставляются деньгами каждому ихъ обладателю *въ отдѣльности*. И вотъ мы видимъ, что просвѣщенная Европа *служитъ* деньгамъ, тогда какъ іудейство *заставляетъ служить себѣ* и деньги и преданную деньгамъ Европу. Современныя отношенія передовой Европы къ іудейству представляютъ собою какъ бы пародію одного пророческаго образа: десять иновѣрцевъ хватаются за полу одного еврея, чтобы онъ ввелъ ихъ — но не въ храмъ Іеговы, а въ храмъ мамонны; а до Іеговы имъ такъ же мало дѣла, какъ и до Христа.

Итакъ, нечего просвѣщенной Европѣ пенять на мракъ среднихъ вѣковъ съ ихъ религіознымъ фанатизмомъ, нечего ей хвалиться своею вѣротерпимостью. Вѣротерпимость хороша со стороны вѣрующаго, когда она происходитъ изъ полноты вѣры, изъ сознанія высшей нравственной силы; а со стороны невѣрующаго вѣротерпимость есть только выраженіе его невѣрія. Если мнѣ все равно — что христіанство, что іудейство, что идолопоклонство, то какъ же мнѣ и умудриться быть нетерпимымъ въ вѣрѣ и въ чемъ достоинство моей терпимости? Какъ ни далекъ отъ христіанскаго совершенства рели-

гіозный фанатизмъ, но онъ все-таки есть нравственная сила, только въ неразвитомъ, грубомъ видѣ, сила неуправленная и потому склонная къ злоупотребленіямъ. Это во всякомъ случаѣ есть величина положительная, между тѣмъ какъ религіозный индифферентизмъ показываетъ отсутствіе сердечной теплоты и одушевленія, это есть нравственная точка замерзанія, холодъ духовной смерти. А когда при равнодушіи общества къ высшимъ идеямъ является крайнее неравнодушіе къ низшимъ интересамъ и матеріальнымъ благамъ, тогда ясно, что наступило соціальное *разложеніе*.

Итакъ, по отношенію къ іудейству христіанскій міръ *въ массѣ своей* обнаружилъ доселѣ или ревность не по разуму или дряхлый и безсильный индифферентизмъ. Оба эти отношенія чужды истинно христіанскаго духа, не находятся на высотѣ христіанской идеи. Но уже съ XIII вѣка встрѣчаемъ мы единичныя попытки со стороны выдающихся дѣятелей и мыслителей христіанскаго міра, попытки иного, истинно христіанскаго отношенія къ іудейству [1]. Эти попытки хотя и не привели ни къ какимъ явнымъ результатамъ, тѣмъ не менѣе они составляютъ начало того истиннаго разрѣшенія еврейскаго вопроса, которое уже предсказано ап. Павломъ въ посланіи къ римлянамъ (гл. XI).

Признавая только такое религіозное разрѣшеніе «еврейскаго вопроса», вѣруя въ грядущее соединеніе дома Израилева съ православнымъ и каѳолическимъ христіанствомъ на общей имъ *теократической* почвѣ, я имѣлъ случай высказать въ краткихъ чертахъ это свое убѣжденіе съ каѳедры [2]. Теперь я рѣшаюсь дать болѣе обстоятельную обработку и большую публичность этому взгляду на іудейство. Въ такомъ рѣшеніи меня подкрѣпляетъ между прочимъ внушительный голосъ одного изъ нашихъ архипастырей, за которымъ я могу слѣдовать безъ опасности какого-либо соблазна.

Въ апрѣлѣ настоящаго года преосвященный Никаноръ, епископъ херсонскій и одесскій (авторъ замѣчательнаго и еще недостаточно

[1] Справедливость требуетъ замѣтить, что вообще въ средніе вѣка высшіе представители церкви, въ особенности римскіе папы сравнительно человѣколюбиво относились къ іудеямъ, а нѣкоторые изъ папъ даже прямо имъ покровительствовали, за что и подверглись тяжкимъ обвиненіямъ отъ своихъ современниковъ.

[2] Въ 1882 г., въ лекціи о всемірно-историческомъ значеніи іудейства, читанной въ петербургскомъ университетѣ и высшихъ женскихъ курсахъ.

оцѣненнаго труда по религіозной философіи), произнесъ въ Одессѣ одушевленное и истинно-христіанское слово о тѣснѣйшемъ родствѣ между ветхозавѣтной и новозавѣтной религіей. Главная мысль прекраснаго этого слова[3] — единеніе іудейства съ христіанствомъ не на почвѣ индифферентизма или какихъ-либо отвлеченныхъ принциповъ, а на реальной почвѣ духовнаго и естественнаго родства и положительныхъ религіозныхъ интересовъ. Мы должны быть едино съ іудеями, не отказываясь отъ христіанства, не вопреки христіанству, а во имя и въ силу христіанства, и іудеи должны быть едино съ нами не вопреки іудейству, а во имя и въ силу истиннаго іудейства. Мы потому отдѣлены отъ іудеевъ, что мы еще *не вполнѣ христіане*, и они потому отдѣляются отъ насъ, что они *не вполнѣ іудеи*. Ибо полнота христіанства обнимаетъ собою и іудейство, и полнота іудейства есть христіанство.

Мои мысли объ іудействѣ, слѣдующія ниже, составляютъ прямое дополненіе къ тому, что высказано преосвященнымъ Никаноромъ, а потому его слово явилось мнѣ какъ наилучшее ободреніе и поводъ къ изложенію этихъ мыслей въ печати.

Судьбы еврейскаго народа, на нашъ взглядъ, связаны главнымъ образомъ съ тремя фактами его исторіи. Первый фактъ тотъ, что Христосъ по Матери своей былъ іудеемъ и христіанство вышло изъ іудейства; второй фактъ тотъ, что большая часть іудейскаго народа отвергла Христа и заняла рѣшительно враждебное положеніе относительно христіанства; третій фактъ тотъ, что главная масса еврейскаго народа и религіозный центръ новѣйшаго іудейства находятся не въ Западной Европѣ, а въ двухъ славянскихъ странахъ — Россіи и Польшѣ. Первымъ изъ этихъ фактовъ — воплощеніемъ Христа въ Іудеѣ, опредѣлилось *прошедшее* Израиля — его первоначальное назначеніе какъ избраннаго народа Божія; второй фактъ — непризнаніе Христа іудеями и отчужденіе ихъ отъ христіанства опредѣляетъ *настоящее* положеніе іудейства въ мірѣ, его временное отверженіе; наконецъ третій фактъ — вселеніе Израиля въ землѣ славянской, среди народовъ, еще не сказавшихъ міру своего слова, предсказываетъ *будущія* судьбы іудейства, окончательное возстановленіе его религіознаго значенія. Прежнее іудейство жило вѣрою и надеждою на *обѣтованное* Богочеловѣчество; настоящее іудейство живетъ

[3] Оно напечатано въ май-іюньской книжкѣ „Правосл. Обозр." сего [1884] года.

протестомъ и враждою къ непризнанному Мессіи Богочеловѣку, *начатку* богочеловѣчества на землѣ; грядущее іудейство будетъ жить полною жизнью, когда въ обновленномъ христіанствѣ найдетъ и узнаетъ образъ *совершеннаго* богочеловѣчества.

Эта надежда имѣетъ самое твердое основаніе въ словѣ Божіемъ. Іегова предъизбралъ Израиля, заключилъ съ нимъ завѣтъ, далъ ему обѣтованія. Іегова не человѣкъ, чтобы обманывать, и не сынъ человѣка, чтобы раскаиваться въ Своихъ обѣщаніяхъ. Часть народа израильскаго отвергла первое явленіе Мессіи и за то терпитъ тяжелое возмездіе, но только до времени, ибо слово Божіе не можетъ быть нарушено; и это слово Ветхаго Завѣта, рѣшительно подтвержденное въ Новомъ Завѣтѣ устами апостола языковъ, ясно и непреложно гласитъ: *весь Израиль спасется.*

Іудеи, требовавшіе казни Христа, кричали: «кровь Его на насъ и на дѣтяхъ нашихъ». Но эта кровь есть *кровь искупленія.* И навѣрно крикъ человѣческой злобы не довольно силенъ, чтобы заглушить слово Божественнаго прощенія: Отче, отпусти имъ, не вѣдятъ бо что творятъ. Кровожадная толпа, собравшаяся у Голгоѳы, состояла изъ іудеевъ; но іудеи же были и тѣ три тысячи, а потомъ пять тысячъ человѣкъ, которые по проповѣди апостола Петра крестились и составили первоначальную христіанскую церковь. Іудеи были Анна и Каіафа, іудеи же Іосифъ и Никодимъ. Къ одному и тому же народу принадлежали и Іуда, предавшій Христа на распятіе, и Петръ и Андрей, сами распятые за Христа. Іудей былъ Ѳома невѣрующій въ воскресеніе, и не пересталъ быть іудеемъ Ѳома, увѣровавшій въ Воскресшаго и сказавшій Ему: Господь мой и Богъ мой! Іудей былъ Савлъ, жесточайшій гонитель христіанъ, и іудеемъ изъ іудеевъ остался Павелъ, гонимый за христіанство и «паче всѣхъ потрудившійся» для него. И что больше и важнѣе вего, Онъ Самъ, преданный и убитый іудеями Богочеловѣкъ Христосъ, Онъ Самъ, по плоти и душѣ человѣческой, былъ чистѣйшимъ іудеемъ.

Въ виду этого разительнаго факта не странно ли намъ *во имя Христа* осуждать все іудейство, къ которому неотъемлемо принадлежитъ и самъ Христосъ, не странно ли это особенно со стороны тѣхъ изъ насъ, которые, если и не отреклись прямо отъ Христа, то во всякомъ случаѣ ничѣмъ не обнаруживаютъ своей связи съ Нимъ?

Если Христосъ не Богъ, то іудеи не болѣе виновны, чѣмъ эллины, убившіе Сократа. Если же мы признаемъ Христа Богомъ, то и

въ іудеяхъ должно признать народъ *богорождающій.* Въ смерти Іисуса вмѣстѣ съ іудеями повинны и римляне; но рождество Его принадлежитъ лишь Богу и Израилю. Евреи, говорятъ, всегдашніе враги христіанства; однако во главѣ антихристіанскаго движенія послѣднихъ вѣковъ стоятъ не евреи, не семиты, а прирожденные христіане арійскаго племени. Отрицаніе же христіанства и борьба противъ него со стороны нѣкоторыхъ мыслителей іудейскаго происхожденія имѣетъ и болѣе честный и болѣе религіозный характеръ, чѣмъ со стороны писателей, вышедшихъ изъ христіанской среды. Лучше Спиноза, чѣмъ Вольтеръ, лучше Іосифъ Сальвадоръ, чѣмъ г. Эрнестъ Ренанъ.

Пренебрегать іудействомъ — безумно; браниться съ іудеями безполезно; лучше понять іудейство, хотя это труднѣе. Трудно понять іудейство потому, что тѣ три великіе факта, съ которыми связаны его судьбы, не представляются какъ что-нибудь простое, естественное, само по себѣ понятное. Они нуждаются въ особомъ и сложномъ объясненіи. Эти три факта суть вмѣстѣ съ тѣмъ три вопроса, три задачи для разрѣшенія:

1) Почему Христосъ былъ іудеемъ, почему краеугольный камень вселенской церкви взятъ въ домѣ израилевомъ?

2) Почему большая часть Израиля не признала своего Мессію, почему церковь ветхозавѣтная не растворилась въ церкви новозавѣтной, почему большинство евреевъ предпочитаетъ быть вовсе безъ храма, нежели войти въ храмъ христіанскій?

3) Зачѣмъ наконецъ и ради чего наиболѣе крѣпкія (въ религіозномъ отношеніи) части еврейства вдвинуты въ Россію и Польшу, поставлены на рубежѣ греко-славянскаго и латино-славянскаго міра?

Пусть отрицаютъ или уменьшаютъ значеніе этого послѣдняго факта. Пусть также и относительно второго пункта ненавистники іудеевъ находятъ натуральнымъ, что такой негодный и безсовѣстный народъ отвергъ и убилъ Христа; но тогда пусть же они объяснятъ, почему Христосъ принадлежалъ именно къ этому народу. Съ другой стороны, если находить напротивъ понятнымъ первый фактъ — принадлежность Христа къ народу израильскому, который изначала былъ избранъ и предназначенъ для этого, то въ такомъ случаѣ какъ же объяснить, что этотъ избранный народъ оказался недостоинъ избранія *именно въ томъ, для чего* онъ былъ избранъ? Такъ или иначе, дѣло все-таки представляется загадочнымъ и требуетъ объясненія. Начнемъ съ перваго факта и перваго вопроса.

I.

Почему іудейство было предназначено для рожденія изъ него Богочеловѣка, Мессіи или Христа?

Поскольку назначеніе исходитъ отъ Бога, оно есть дѣло безусловной свободы. Но свободу Божественную не должно мыслить наподобіе человѣческаго произвола или пристрастія; истинная свобода не исключаетъ разума, а по разуму такое назначеніе или избраніе, будучи *отношеніемъ* Бога къ извѣстному предмету, соотвѣтствуетъ не только свойству избирающаго, но и качеству избираемаго. Въ національномъ характерѣ евреевъ должны заключаться *условія* для ихъ избранія. Этотъ характеръ въ теченіе четырехъ тысячъ лѣтъ успѣлъ достаточно опредѣлиться, и нетрудно найти и указать его отдѣльныя черты. Но этого недостаточно: нужно еще понять ихъ совокупность и взаимную связь. Никто не станетъ отрицать, что національный характеръ евреевъ обладаетъ цѣльностью и внутреннимъ единствомъ. Между тѣмъ мы находимъ въ немъ три главныя особенности, которыя повидимому не только согласуются, но и прямо противоположны между собою.

Евреи прежде всего отличаются глубокой религіозностью, преданностью Богу своему до полнаго самопожертвованія. Это народъ закона и пророковъ, мучениковъ и апостоловъ, «иже вѣрою побѣдиша царствія, содѣяша правду, получиша обѣтованія» (Посл. къ Евр. XI, 33).

Во-вторыхъ, евреи отличаются крайнимъ развитіемъ самочувствія, самосознанія и самодѣятельности. Какъ весь Израиль, такъ и каждая семья въ немъ и каждый членъ этой семьи до глубины души и до мозга костей проникнуты чувствомъ и сознаніемъ своего національнаго, семейнаго и личнаго *Я* и стремятся всячески на дѣлѣ проявить это самочувствіе и самосознаніе, упорно и неутомимо работая для себя, для своей семьи и для всего Израиля.

Наконецъ, третья отличительная черта евреевъ — ихъ крайній матеріализмъ (въ широкомъ смыслѣ этого слова). Чувственный характеръ еврейскаго *міровоззрѣнія* выразился символически даже въ ихъ письмѣ (въ этомъ ограниченіи алфавита однѣми согласными — *тѣломъ* словъ, тогда какъ духъ словъ — гласныя или вовсе опускаются или обзначаются лишь точками и маленькими черточками).

Что касается до житейскаго матеріализма евреевъ, т. е. преобладанія утилитарныхъ и корыстныхъ соображеній въ ихъ дѣятельности отъ египетскихъ сосудовъ и до биржъ современной Европы, объ этомъ кажется нѣтъ надобности распространяться.

Такимъ образомъ, характеръ этого удивительнаго народа обнаруживаетъ одинаково и силу Божественнаго начала въ религіи Израиля и силу человѣческаго самоутвержденія въ національной, семейной и личной жизни евреевъ и наконецъ силу матеріальнаго элемента, окрашивающаго собою всѣ ихъ мысли и дѣла. Но какимъ же способомъ въ одной живой индивидуальности совмѣщаются эти противоборствующія между собою стихіи? Что связываетъ религіозную идею Израиля съ человѣческой самодѣятельностью іудейства и съ жидовскимъ матеріализмомъ? Повидимому всецѣлая преданность единому Богу должна упразднять или по крайней мѣрѣ ослаблять и энергію человѣческаго *Я* и привязанность къ матеріальнымъ благамъ. Такъ мы видимъ, напр. въ индійскомъ браманизмѣ преобладающее чувство божественнаго единства приводило религіозныхъ людей къ совершенному отрицанію и человѣческой индивидуальности и матеріальной природы. Въ свою очередь преобладающее развитіе человѣческаго начала — гуманизмъ въ той или другой формѣ долженъ казалось бы съ одной стороны вытѣснять сверхчеловѣческую власть религіи, съ другой стороны поднимать человѣческій духъ выше грубаго матеріализма, какъ мы это и видимъ у лучшихъ представителей древней Греціи и Рима, а также и въ новой Европѣ.

Столь же яснымъ представляется и то, что господство матеріализма во взглядахъ и стремленіяхъ несовмѣстимо ни съ религіозными, ни съ гуманитарными идеалами. Однако въ іудействѣ все это уживается вмѣстѣ, нисколько не нарушая цѣльности народнаго характера. Чтобы найти ключъ къ разрѣшенію этой загадки, не нужно останавливаться на отвлеченныхъ понятіяхъ о религіи *вообще*, объ идеализмѣ и матеріализмѣ *вообще*, а нужно внимательнѣе разсмотрѣть особенности *іудейской* религіи, *іудейскаго* гуманизма и *іудейскаго* матеріализма.

Вѣруя въ единство Бога, еврей никогда не полагалъ религіозной задачи человѣка въ томъ, чтобы слиться съ Божествомъ, исчезнуть въ Его всеединствѣ. Да онъ и не признавалъ въ Богѣ такого отрицательнаго и отвлеченнаго всеединства или безразличія. Несмотря на нѣкоторыя мистическія представленія позднѣйшихъ каббалистовъ, не-

смотря на пантеистическую философію еврея Спинозы, вообще говоря іудейство всегда видѣло въ Богѣ не безконечную пустоту всеобщаго субстрата, а безконечную полноту существа, имѣющаго жизнь въ себѣ и дающаго жизнь другому. Свободный отъ всякихъ внѣшнихъ ограниченій и опредѣленій, но не расплываясь въ общемъ безразличіи, сущій Богъ Самъ себя опредѣляетъ и является какъ совершенная личность или абсолютное *Я*. Согласно съ этимъ и религія должна быть не уничтоженіемъ человѣка въ универсальномъ божествѣ, а личнымъ взаимодѣйствіемъ между божескимъ и человѣческимъ *Я*. Именно потому, что еврейскій народъ былъ способенъ къ *такому* пониманію Бога и религіи, онъ и могъ стать избраннымъ народомъ Божіимъ.

Сущій Богъ сдѣлалъ Израиля народомъ Своимъ потому, что и Израиль сдѣлалъ Сущаго Бога своимъ. Праотецъ Авраамъ, живя среди язычниковъ и еще не получивъ прямого откровенія истиннаго Бога, не удовлетворялся и тяготился культомъ мнимыхъ боговъ, столь привлекательныхъ для всѣхъ народовъ. Служеніе стихійнымъ и демоническимъ силамъ природы было противно еврейской душѣ. Родоначальникъ Израиля не могъ вѣрить въ то, что ниже человѣка, онъ искалъ личнаго и нравственнаго Бога, въ котораго человѣку не унизительно вѣрить, и этотъ Богъ явился и призвалъ его и далъ обѣтованія его роду. «Вѣрою, зовомъ Авраамъ послуша изыти на мѣсто, еже хотяше пріяти въ наслѣдіе и изыде не вѣдый камо грядетъ» (Посл. къ Евр. XI, 8). То же самое, что вывело Авраама изъ земли Халдейской, вывело и Моисея изъ Египта. Несмотря на всѣ соблазны египетской теософіи и теургіи, «вѣрою Моисей великъ бывъ, отвержеся нарицатися сынъ дщери Фараоновы и вѣрою остави Египетъ, не убоявся ярости царевы» (ibid., 24, 27).

Отдѣлившись отъ язычества и поднявшись своей вѣрою выше халдейской магіи и египетской мудрости, родоначальники и вожди евреевъ стали достойны Божественнаго избранія. Богъ избралъ ихъ, открылся имъ, заключилъ съ ними союзъ. Союзный договоръ или завѣтъ Бога съ Израилемъ составляетъ средоточіе еврейской религіи. Явленіе единственное во всемірной исторіи, ибо ни у какого другого народа религія не принимала этой формы союза или завѣта между Богомъ и человѣкомъ, какъ двумя существами, хотя и неравносильными, но *нравственно однородными*.

Это высокое понятіе о человѣкѣ нисколько не нарушаетъ величія Божія, а напротивъ даетъ ему обнаружиться во всей силѣ. Въ

самостоятельномъ нравственномъ существѣ человѣка Богъ находитъ Себѣ достойный предметъ дѣйствія, иначе Ему *не на что* было бы воздѣйствовать. Если бы человѣкъ не былъ свободной личностью, какъ возможно было бы Богу проявить въ мірѣ Свое *личное* существо? Насколько самосущій и самоопредѣляющійся Богъ, царящій надъ міромъ, превосходитъ безличную сущность міровыхъ явленій, настолько священная религія іудеевъ выше всѣхъ натуралистическихъ и пантеистическихъ религій древняго міра. Въ этихъ религіяхъ ни Богъ, ни человѣкъ не сохраняли своей самостоятельности: человѣкъ былъ здѣсь рабомъ невѣдомыхъ и чуждыхъ законовъ, а Божество въ концѣ концовъ (въ художественной миѳологіи грековъ) являлось игралищемъ человѣческой фантазіи. Въ іудейской религіи напротивъ съ самаго начала одинаково сохраняются обѣ стороны — и божеская и человѣческая. Наша религія начинается *личнымъ отношеніемъ* между Богомъ и человѣкомъ въ древнемъ завѣтѣ Авраама и Моисея и утверждается тѣснѣйшимъ *личнымъ соединеніемъ* Бога и человѣка въ новомъ завѣтѣ Іисуса Христа, въ которомъ обѣ природы пребываютъ нераздѣльно, но и несліянно. Эти два завѣта не суть двѣ различныя религіи, а только двѣ ступени одной и той же *богочеловѣческой религіи,* или, говоря языкомъ германской школы, два момента одного и того же богочеловѣческаго процесса. Эта единая истинная богочеловѣческая, еврейско-христіанская религія идетъ прямымъ и царскимъ путемъ посреди двухъ крайнихъ заблужденій язычества, въ которомъ то человѣкъ поглощается Божествомъ (въ Индіи), то само Божество превращается въ тѣнь человѣка (въ Греціи и Римѣ).

Истинный Богъ, избравшій Израиля и избранный имъ, есть Богъ сильный, Богъ самосущій, Богъ Святой. Сильный Богъ избираетъ себѣ сильнаго человѣка, который бы могъ бороться съ Нимъ; самосущій Богъ открывается только самосознательной личности; Богъ святой соединяется только съ человѣкомъ, ищущимъ святости и способнымъ къ *дѣятельному* нравственному подвигу. Немощь человѣческая ищетъ силы Божіей, но это есть немощь сильнаго человѣка: человѣкъ отъ природы слабый не способенъ и къ сильной религіозности. Точно также человѣкъ безличный, безхарактерный и съ мало развитымъ самосознаніемъ не можетъ понять какъ должно истину *самосущаго* бытія Божія. Наконецъ человѣкъ, у котораго парализована свобода нравственнаго самоопредѣленія, который неспособенъ

начинать дѣйствіе изъ себя, неспособенъ совершить подвигъ, добиться святости — для такого человѣка святость Божія всегда останется чѣмъ-то внѣшнимъ и чуждымъ — онъ никогда не будетъ «другомъ Божіимъ». Ясно отсюда, что та истинная религія, которую мы находимъ у народа израильскаго, не исключаетъ, а напротивъ требуетъ развитія свободной человѣческой личности, ея самочувствія, самосознанія и самодѣятельности. Израиль былъ великъ вѣрою, но для великой вѣры нужно имѣть въ себѣ великія духовныя силы. Съ своей стороны энергія свободнаго человѣческаго начала всего лучше проявляется именно въ вѣрѣ. Весьма распространенъ предразсудокъ, будто вѣра подавляетъ свободу человѣческаго духа, а положительное знаніе расширяетъ свободу. Но по существу дѣла выходитъ наоборотъ. Въ вѣрѣ человѣческій духъ переступаетъ за предѣлы данной, наличной дѣйствительности, утверждаетъ существованіе такихъ предметовъ, которые *не вынуждаютъ* у него признанія, — онъ свободно признаетъ ихъ. Вѣра есть *подвигъ духа*, обличающаго вещи невидимыя. Вѣрующій духъ не выжидаетъ пассивно воздѣйствій внѣшняго предмета, а смѣло идетъ имъ навстрѣчу, онъ не слѣдуетъ рабски за явленіями, а предваряетъ ихъ, — онъ свободенъ и самодѣятеленъ. Какъ свободный подвигъ духа, вѣра имѣетъ нравственное достоинство и заслугу: блаженны невидѣвшіе и вѣровавшіе. Въ эмпирическомъ познаніи напротивъ нашъ духъ, подчиняясь внѣшнему факту, страдателенъ и несвободенъ: здѣсь нѣтъ ни подвига, ни нравственной заслуги. Разумѣется, эта противоположность вѣры и познанія не безусловна. Ибо вѣрующій всегда такъ или иначе познаетъ предметъ своей вѣры, а съ другой стороны положительное знаніе всегда принимаетъ на вѣру нѣчто такое, что не можетъ быть эмпирически доказано, а именно, — объективную реальность физическаго міра, постоянство и всеобщность законовъ природы, нелживость нашихъ познавательныхъ средствъ и т. п. Тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что преобладающей чертой въ области вѣры является активность и свобода нашего духа, а въ области эмпирическаго познанія — пассивность и зависимость. Чтобы признать и познать данный извнѣ фактъ, не требуется самостоятельности и энергіи человѣческаго духа: она нужна, чтобы вѣрить въ то, что еще не перешло въ видимый фактъ. Явное и настоящее само *настаиваетъ* на своемъ признаніи, сила же духа въ томъ, чтобы предугадать грядущее, признать и объявить тайное и сокровенное. Вотъ почему высшая энергія человѣ-

ческаго духа проявляется въ пророкахъ израилевыхъ не вопреки ихъ религіозной вѣрѣ, а именно въ силу этой вѣры.

Это соединеніе глубочайшей вѣры въ Бога съ высочайшимъ напряженіемъ человѣческой энергіи сохранилось и въ позднѣйшемъ іудействѣ. Какъ рѣзко напримѣръ оно выражается въ заключительной пасхальной молитвѣ о пришествіи Мессіи: «Боже всемогущій, нынѣ близко и скоро храмъ Твой создай, скоро, въ дни наши какъ можно ближе, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ близко храмъ Твой создай! Милосердый Боже, великій Боже, кроткій Боже, всевышній Боже, благій Боже, сладчайшій Боже, безмѣрный Боже, Боже израилевъ, въ близкое время храмъ Твой создай, скоро, скоро, въ дни наши, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ скоро храмъ Твой создай! Могущественный Боже, живый Боже, крѣпкій Боже, славный Боже, милостивый Боже, вѣчный Боже, страшный Боже, превосходный Боже, царствующій Боже, богатый Боже, великолѣпный Боже, вѣрный Боже, нынѣ немедля храмъ Твой возставь, скоро, скоро, въ дни наши, немедля скоро, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ скоро храмъ Твой создай!» (съ латинскаго перевода Букксторфа).

Въ этой характерной молитвѣ, кромѣ искренней вѣры въ Бога израилева и настойчивости человѣческой воли, обращенной къ Нему, замѣчается еще одна важная особенность: молящіеся не хотятъ, чтобы ихъ Богъ оставался въ сверхъ-мірной области: видя въ Немъ идеалъ всякаго совершенства, они непремѣнно требуютъ, чтобы этотъ идеалъ воплотился на землѣ, чтобы Божество дало себѣ внѣшнее видимое выраженіе, *создало бы Себѣ храмъ*, вещественную обитель Своей силы и славы, — и при томъ, чтобы этотъ храмъ былъ созданъ *теперь же, какъ можно скорѣе.* Въ этомъ нетерпѣливомъ стремленіи воплотить божественное на землѣ мы найдемъ руководящую нить для пониманія еврейскаго матеріализма, а также и для объясненія настоящаго положенія израильскаго народа.

Говоря о матеріализмѣ, слѣдуетъ различать троякаго рода матеріализмъ: практическій, научно-философскій и религіозный. Перваго рода матеріализмъ прямо зависитъ отъ господства у данныхъ лицъ низшей стороны человѣческой природы, отъ преобладанія животныхъ побужденій надъ разумомъ, чувственныхъ интересовъ надъ духовными. Чтобы оправдать въ себѣ такое преобладаніе низшей природы, практическій матеріалистъ начинаетъ отрицать самое существованіе

всего того, что не вмѣщается въ эту низшую природу, чего нельзя видѣть или осязать, взвѣсить или измѣрить. Возводя это отрицаніе въ общій принципъ, практическій матеріализмъ переходитъ въ теоретическій или научно-философскій. Сей послѣдній, путемъ разсудочнаго анализа, сводитъ все существующее къ элементарнымъ фактамъ матеріальной природы, систематически отрицая всѣ истины божественнаго и духовнаго порядка. Какъ практическій матеріализмъ всегда существовалъ вездѣ, гдѣ были нравственно-грубые люди, такъ и теоретическій матеріализмъ проходитъ черезъ всю исторію философіи, принимая различныя видоизмѣненія, соединяясь обыкновенно съ теоріей атомовъ въ своей метафизикѣ, съ сенсуализмомъ въ своей теоріи познанія, а для этики своей пользуясь ученіемъ объ удовольствіи какъ высшей цѣли (идонизмъ) съ одной стороны, а съ другой стороны опираясь на детерминизмъ, т. е. на ученіе о несвободномъ характерѣ всѣхъ нашихъ дѣйствій.

Оба эти вида матеріализма не составляютъ особенной принадлежности іудейства. Практическій матеріализмъ въ своей чистой формѣ весьма рѣдко встрѣчается между настоящими евреями: какъ уже замѣчено, даже ихъ всесвѣтное сребролюбіе освящается высшею цѣлью — обогащеніемъ и славою всего Израиля. Точно также и научно-философскій матеріализмъ выросъ не на семитической почвѣ, а на почвѣ греко-римскаго и потомъ романо-германскаго образованія; лишь сквозь среду этого образованія могутъ евреи усвоить себѣ матеріалистическую философію, совершенно чуждую ихъ собственному національному духу За то этому національному духу издревле былъ свойственъ третій, особый видъ матеріализма, который радикально отличается отъ двухъ первыхъ и который я для краткости обозначаю невполнѣ точнымъ названіемъ матеріализма *религіознаго*.

Евреи, вѣрные своей религіи, вполнѣ признавая духовность Божества и божественность человѣческаго духа, не умѣли и не хотѣли *отдѣлять* эти высшія начала отъ ихъ матеріальнаго выраженія, отъ ихъ тѣлесной формы и оболочки, отъ ихъ крайняго и конечнаго осуществленія. Для всякой идеи и всякаго идеала еврей требуетъ видимаго и осязательнаго воплощенія и благотворныхъ результатовъ; еврей не хочетъ признавать такого идеала, который не въ силахъ покорить себѣ дѣйствительность и въ ней воплотиться; еврей способенъ и готовъ признать самую высочайшую духовную истину, но только съ тѣмъ, чтобы видѣть и ощущать ея реальное дѣйствіе. Онъ

вѣритъ въ невидимое (ибо всякая вѣра есть вѣра въ невидимое), но хочетъ. чтобы это невидимое стало видимымъ и проявляло бы свою силу; онъ вѣритъ въ духъ, но только въ такой, который проникаетъ все матеріальное, который пользуется матеріей какъ своей оболочкой и своимъ орудіемъ.

Не отдѣляя духъ отъ его матеріальнаго выраженія, еврейская мысль тѣмъ самымъ не отдѣляла и матерію отъ ея духовнаго и божественнаго начала; она не признавала матерію саму по себѣ, не придавала значенія вещественному бытію *какъ такому.* Евреи не были служителями и поклонниками матеріи. Съ другой стороны, будучи далеки отъ отвлеченнаго спиритуализма, евреи не могли относиться къ матеріи съ равнодушіемъ и отчужденіемъ и еще менѣе съ тою враждою, которую питалъ къ ней восточный дуализмъ. Они видѣли въ матеріальной природѣ не дьявола и не Божество, а лишь *недостойную обитель богочеловѣческаго духа.* Между тѣмъ какъ практическій и теоретическій матеріализмъ подчиняется вещественному факту какъ закону, между тѣмъ какъ дуалистъ отвращается отъ матеріи какъ отъ зла, — религіозный матеріализмъ евреевъ заставлялъ ихъ обращать величайшее вниманіе на матеріальную природу, но не для того, чтобы служить ей, а чтобы въ ней и чрезъ нее служить Вышнему Богу. Они должны были отдѣлять въ ней чистое отъ нечистаго, святое отъ порочнаго, чтобы сдѣлать ее достойнымъ храмомъ Высшаго существа. Идея *святой тѣлесности* и заботы объ осуществленіи этой идеи занимаютъ въ жизни Израиля несравненно болѣе важное мѣсто, нежели у какого-либо другого народа. Сюда принадлежитъ значительная часть законодательства Моисеева о различеніи чистаго и нечистаго и о правилахъ очищенія. Можно сказать, что вся религіозная исторія евреевъ была направлена къ тому, чтобы приготовить Богу израилеву не только святыя души, но и святыя тѣла.

Если теперь мы сопоставимъ стремленіе іудеевъ къ матеріализаціи божественнаго начала съ ихъ заботами объ очищеніи и освященіи нашей тѣлесной природы, то легко поймемъ, почему именно іудейство представляло для воплощенія Божественнаго Слова наиболѣе соотвѣтственную матеріальную среду. Ибо и разумъ и благочестіе требуютъ признать, что для вочеловѣченія Божества, кромѣ святой и дѣвственной души, должна была также послужить святая и чистая тѣлесность.

Ясно теперь, что этотъ священный матеріализмъ евреевъ ни-

сколько не противорѣчитъ, а напротивъ служитъ прямымъ дополненіемъ двумъ первымъ качествамъ этого народа — его сильной религіозности и энергіи человѣческаго самосознанія и самодѣятельности. Вѣрующій израильтянинъ хочетъ, чтобы предметъ его вѣры обладалъ всей полнотою дѣйствительности, осуществлялся до конца; съ своей стороны и энергія или активность человѣческаго духа не можетъ довольствоваться отвлеченнымъ содержаніемъ идей и идеаловъ, — она требуетъ ихъ реальнаго воплощенія, требуетъ, чтобы духовное начало до конца овладѣвало матеріальною дѣйствительностью, а это предполагаетъ въ самой матеріи способность къ такому одухотворенію, — предполагаетъ *духовную и святую тѣлесность*. Религіозный матеріализмъ евреевъ происходитъ не отъ невѣрія, а отъ избытка вѣры, жаждущей своего исполненія, не отъ слабости человѣческаго духа, а отъ его силы и энергіи, не боящейся оскверниться матеріей, а очищающей ее и пользующейся ею для своихъ цѣлей.

Такимъ образомъ три главныя качества еврейскаго народа въ своемъ совокупномъ дѣйствіи прямо соотвѣтствовали высокому назначенію этого народа и способствовали совершенію въ немъ дѣла Божія. Крѣпко вѣруя въ Сущаго Бога, Израиль привлекъ къ себѣ богоявленія и откровенія; вѣруя также и въ себя, Израиль могъ вступить въ *личное* отношеніе къ Іеговѣ, стать съ Нимъ лицомъ къ лицу, заключить съ Нимъ договоръ, служить ему не какъ пассивное орудіе, а какъ дѣятельный союзникъ; наконецъ, въ силу той же дѣятельной вѣры стремясь къ конечной реализаціи своего духовнаго начала, чрезъ очищеніе матеріальной природы, Израиль приготовилъ среди себя чистую и святую обитель для воплощенія Бога-Слова.

Вотъ почему еврейство есть избранный народъ Божій, вотъ почему Христосъ родился въ Іудеѣ.

II.

Почему іудейскій народъ отвергъ Христа и чуждается христіанства.

Все хорошее въ человѣкѣ и въ человѣчествѣ только въ соединеніи съ божественнымъ предохраняется отъ искаженія и извраще-

нія. Какъ только нарушена богочеловѣческая связь, такъ сейчасъ же нарушается (хотя сначала и незамѣтно) нравственное равновѣсіе въ самомъ человѣкѣ.

Мы распознали три главныя качества еврейскаго характера: крѣпкую вѣру въ живого Бога, затѣмъ сильнѣйшее чувство своей человѣческой и народной личности, наконецъ неудержимое стремленіе до крайнихъ предѣловъ реализовать и матеріализовать свою вѣру и свое чувство, дать имъ скорѣе плоть и кровь. Эти три качества въ своемъ правильномъ сочетаніи, при должной зависимости послѣдующихъ отъ перваго, составляли великое преимущество и славу Израиля. они сдѣлали его избраннымъ народомъ, другомъ Божіимъ, помощникомъ Божественнаго воплощенія. Эти же три качества съ нарушеніемъ должнаго отношенія между ними, при перевѣсѣ послѣдующихъ надъ первымъ, становятся источникомъ великихъ грѣховъ и бѣдствій.

Когда на первомъ мѣстѣ стоитъ беззавѣтная вѣра въ живого Бога и Его промыселъ, тогда и еврейское самочувствіе и еврейскій матеріализмъ служатъ дѣлу Божію и обосновываютъ истинное *боговластіе* (теократію).

Но какъ только эти чисто человѣческія и натуральныя особенности еврейскаго характера получаютъ перевѣсъ надъ религіознымъ элементомъ и подчиняютъ его себѣ, такъ неизбѣжно этотъ великій и единственный въ мірѣ національный характеръ является съ тѣми искаженными чертами, которыми объясняется всеобщая антипатія къ еврейству (хотя и не оправдывается вражда къ нему): въ этомъ искаженномъ видѣ національное самочувствіе превращается въ національный эгоизмъ, въ безграничное самообожаніе съ презрѣніемъ и враждой къ остальному человѣчеству; а реализмъ еврейскаго духа вырождается въ тотъ исключительно дѣловой, корыстный и ничѣмъ не брезгающій характеръ, за которымъ почти совсѣмъ скрываются для посторонняго, а тѣмъ болѣе для предубѣжденнаго взгляда лучшія черты истиннаго іудейства.

Безъ этого глубокаго искаженія національнаго характера въ значительной части еврейскаго народа были бы непонятны многія событія еврейской исторіи, въ особенности же основное событіе христіанства. Правда, въ *прямыхъ* противникахъ І. Христа мы видимъ пороки и заблужденія общечеловѣческаго, а не спеціально іудейскаго характера: озлобленное самолюбіе обличенныхъ въ своей мелочности «учителей» въ соединеніи съ ложнымъ патріотизмомъ и мнимой по-

литической мудростью народныхъ правителей — явленіе довольно извѣстное повсюду и прежде и послѣ Христа. Личная вражда и злоба, возбужденная Христомъ, вполнѣ понятна, Его прямые противники не имѣютъ въ себѣ ничего загадочнаго — это самые обыкновенные образчики испорченной человѣческой природы. Также понятно и то, что эти люди не могли быть убѣждены чудесами І. Христа. Эти чудеса были благодѣяніями для страждущихъ, а не знаменіями для невѣрующихъ. Люди, лишь по народной молвѣ знавшіе объ этихъ чудесахъ, легко могли отрицать ихъ дѣйствительность, а тѣ изъ противниковъ Христа, которые сами были очевидцами Его чудотвореній, нисколько не затруднялись отвергать ихъ *божественный* характеръ и приписывать ихъ демоническимъ силамъ.

Но какъ объяснить, что народная толпа, увлеченная именно божественнымъ характеромъ ученія и дѣлъ Христовыхъ, вдругъ отреклась отъ Него и выдала своего Мессію Его врагамъ? Я не нахожу возможнымъ согласиться вполнѣ съ общепринятымъ у насъ объясненіемъ этого факта. Обыкновенно дѣло представляется такъ, что іудейскій народъ хотя и ждалъ Мессію, но, по своему грубо-чувственному характеру, представлялъ себѣ царство этого Мессіи *исключительно* въ видѣ политическаго торжества и господства Израиля надъ всѣми народами; съ этими ожиданіями не имѣла-де ничего общаго евангельская проповѣдь о чисто духовномъ царствѣ Божіемъ, а потому-де іудеи и не могли узнать въ Іисусѣ своего Мессію-Царя. Такое объясненіе, кажется мнѣ, хромаетъ на обѣ стороны и для своего утвержденія нуждается въ двойной поправкѣ. Несомнѣнно, что іудеи ждали отъ Мессіи между прочимъ и политической побѣды іудейства; также несомнѣнно и то, что Христосъ проповѣдывалъ прежде всего царствіе Божіе въ духѣ и истинѣ; но какъ въ ожиданіяхъ іудеевъ дѣло Мессіи не исчерпывалось его политической побѣдой, такъ съ другой стороны и возвѣщенное Христомъ царство Божіе не исчерпывается однимъ поклоненіемъ Богу въ духѣ и истинѣ. Что касается до іудеевъ, то ихъ мессіанскія ожиданія основывались прежде всего на пророческихъ писаніяхъ, а въ этихъ писаніяхъ грядущее царство Мессіи представляется преимущественно какъ полнѣйшее откровеніе и торжество истинной религіи, какъ одухотвореніе синайскаго завѣта, какъ утвержденіе закона Божія въ сердцахъ человѣческихъ, какъ распространеніе истиннаго познанія о Богѣ, наконецъ, какъ изліяніе Святаго Духа Божія на всякую тварь.

«Мною клянусь — говоритъ Іегова — изъ устъ Моихъ исходитъ правда. Слово неизмѣнное. Имъ же преклонится всякое колѣно предо Мною. Мною будетъ клясться всякій языкъ. Только у Господа, скажутъ обо Мнѣ, правда и сила; къ Нему пріидутъ и устыдятся всѣ враждовавшіе противъ Него» (Исаіи XLV, 23, 24).

«Услышь Меня, народъ Мой, и племя Мое преклони ухо ко Мнѣ! Ибо отъ Меня изыдетъ законъ, и судъ Мой поставлю во свѣтъ для народовъ». «Поднимите глаза ваши къ небесамъ и посмотрите на землю внизъ; ибо небеса исчезнутъ какъ дымъ, и земля истлѣетъ какъ ветхая одежда и всѣ живущіе на ней; а Мое спасеніе пребудетъ во вѣкъ и правда Моя не престанетъ» (Исаіи LI, 4, 6).

«Вотъ Я далъ Его (Мессію) свидѣтелемъ для народовъ, вождемъ и наставникомъ для языковъ. Вотъ ты призовешь племя, котораго ты не зналъ, и народы, которые тебя не знали, поспѣшатъ къ тебѣ ради Господа Бога твоего и ради Святаго Израилева, ибо Онъ прославитъ тебя».

«Да оставитъ нечестивый путь свой и беззаконникъ помыслы свои и да обратится къ Господу, и Онъ помилуетъ его, и къ Богу нашему, ибо Онъ многомилостивъ».

«Мои мысли не ваши мысли, и ваши пути не Мои пути, говоритъ Господь. Но какъ небо выше земли, такъ Мои пути выше путей вашихъ и Мои мысли выше мыслей вашихъ» (Исаіи LV, 45, 7—9).

«Ибо вотъ Я творю новое небо и новую землю. и прежнія уже не будутъ вспоминаемы и не взойдутъ на сердце» (Исаіи LXV, 17).

«Если хочешь обратиться, Израиль, говоритъ Господь, ко Мнѣ обратись; и если удалишь мерзости твои отъ лица Моего, то не будешь скитаться. И будешь клясться: живъ Господь въ истинѣ, судѣ и правдѣ; и народы благословятся въ Немъ и похвалятся Имъ. Ибо такъ говоритъ Господь къ мужамъ Іуды и Іерусалима: распашите себѣ новыя нивы и не сѣйте между тернія. Обрѣжьте себя для Господа и снимите крайнюю плоть съ сердца вашего, мужи іудейскіе и живущіе въ Іерусалимѣ» (Іереміи IV, 1—4).

«Вотъ наступаютъ дни, говоритъ Господь, когда Я заключу съ домомъ Израиля и съ домомъ Іуды новый завѣтъ, не такой завѣтъ, который я заключилъ съ отцами ихъ въ тотъ день. когда взялъ ихъ за руку, чтобы вывести ихъ изъ земли египетской; тотъ завѣтъ Мой они нарушили, хоть Я оставался въ союзѣ съ ними, говоритъ Господь. Но вотъ завѣтъ, который Я заключу съ домомъ Израилевымъ

послѣ тѣхъ дней, говоритъ Господь: вложу законъ Мой внутрь ихъ и на сердцахъ ихъ напишу его; и буду имъ Богомъ, а они будутъ Моимъ народомъ. И уже не будутъ учить другъ друга, братъ брата и говорить «познайте Господа», ибо всѣ сами будутъ знать Меня отъ мала до велика, говоритъ Господь: потому что я прощу беззаконія ихъ и грѣховъ ихъ не вспомяну болѣе» (Іереміи XXXI, 31--34).

«И дамъ имъ сердце единое и духъ новый вложу въ нихъ, и возьму изъ груди ихъ сердце каменное и дамъ имъ сердце плотяное, чтобы они ходили по заповѣдямъ Моимъ и соблюдали уставы Мои и выполняли ихъ; и будутъ Моимъ народомъ, а Я буду имъ Богомъ» (Іезекіиля XI, 19—20).

«И не буду уже скрывать отъ нихъ лица Моего, потому что Я изолью духъ Мой на домъ Израилевъ, говоритъ Господь Богъ» (Іезекіиля XXXIX, 29).

«И обручу тебя Мнѣ на вѣкъ, и обручу тебя Мнѣ въ правдѣ и судѣ, въ благости и милосердіи. И обручу тебя Мнѣ въ вѣрности, и ты познаешь Господа. И будетъ въ тотъ день, Я услышу, говоритъ Господь, услышу небо, и оно услышитъ землю; и земля услышитъ хлѣбъ и вино и елей; а сіи услышатъ Израиль. И посѣю ее для Себя на землѣ, и помилую непомилованную, и скажу не Моему народу: ты Мой народъ, а онъ скажетъ: ты Богъ мой!» (Осіи II, 19—23).

«Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговѣдѣнія болѣе нежели всесожженій» (Осіи VI, 6).

«Вотъ дѣла, которыя вы должны дѣлать: говорите истину другъ другу; въ истинѣ и миролюбіи судите у воротъ вашихъ. Никто изъ васъ да не мыслитъ въ сердцѣ своемъ зла противъ ближняго своего и ложной клятвы не любите; ибо все это я ненавижу, говоритъ Господь» (Захаріи VIII, 16, 17).

«Отъ востока солнца до запада велико будетъ имя Мое между народами, и на всякомъ мѣстѣ будутъ приносить ѳиміамъ имени Моему, чистую жертву; велико будетъ имя Мое между народами, говоритъ Господь Саваоѳъ» (Малахіи I, 11).

«И они будутъ Моими, говоритъ Господь Саваоѳъ, собственностью Моею въ тотъ день, который Я содѣлаю, и буду миловать ихъ, какъ милуетъ человѣкъ сына своего, служащаго ему. И тогда увидите различіе между праведникомъ и нечестивымъ, между служащимъ Богу и неслужащимъ ему» (Малахіи III, 17, 18).

«И вы, чада Сіона, радуйтесь и веселитесь о Господѣ Богѣ вашемъ: ибо Онъ дастъ вамъ дождь въ мѣру и будетъ ниспосылать вамъ дождь, дождь ранній и поздній, какъ прежде. — И будетъ послѣ того, излію отъ Духа Моего на всякую плоть, и будутъ пророчествовать сыны ваши и дщери ваши: старцамъ вашимъ будутъ сниться сны, и юноши ваши будутъ видѣть видѣнія. И также на рабовъ и на рабынь въ тѣ дни излію отъ Духа Моего. И будетъ всякій, кто призоветъ имя Господне, спасется: ибо на горѣ Сіонѣ и въ Іерусалимѣ будетъ спасеніе, какъ сказалъ Господь, и у остальныхъ, которыхъ призоветъ Господь» (Іоиля II, 23, 28, 29, 32).

Та часть іудейскаго народа, которая не признавала пророческихъ писаній (саддукеи), не ожидала *никакого* Мессіи: а тѣ, которые его ожидали *на основаніи пророковъ*, не могли исключить изъ своихъ ожиданій того религіознаго элемента, который у пророковъ былъ преобладающимъ. Царство Мессіи для ожидавшихъ его іудеевъ должно было имѣть не исключительно-политическій, а *религіозно*-политическій характеръ, оно должно было представляться имъ не въ исключительно-чувственныхъ, а въ *духовно*-чувственныхъ образахъ. Съ другой стороны христіанское ученіе никогда не являлось какъ проповѣдь отвлеченной духовности. Основная истина христіанства — воплощеніе Божественнаго Слова есть фактъ духовно-*чувственный*. Когда Христосъ говорилъ: *видѣвшій* Меня *видѣлъ* и Отца, — Онъ конечно не удалялъ, а приближалъ Божество къ воспріятію чувственнаго человѣка. Вмѣстѣ съ тѣмъ Христосъ и словомъ Своимъ и примѣромъ освятилъ практическія основы религіозной жизни — молитву, милостыню и постъ. Что касается до юридическихъ и политико-экономическихъ постановленій Моисеева законодательства, то неудивительно, что Евангеліе умалчиваетъ о нихъ наканунѣ грядущихъ великихъ переворотовъ; самые крайніе ревнители тогдашняго іудейства едва ли могли думать, что гражданскіе законы, данные Моисеемъ въ виду завоеванія земли Ханаанской, останутся неизмѣнными въ царствѣ Мессіи, когда народъ Божій будетъ править всей землею. — Христосъ говорилъ о разрушеніи іерусалимскаго храма, но конечно не изъ пренебрежнія къ его святынѣ, о которой Онъ напротивъ заботился съ величайшей ревностью (изгнаніе торжниковъ), а единственно потому, что предвидѣлъ самое событіе, которое и совершилось немного времени спустя. Да это предсказаніе о разрушеніи второго храма не могло уже быть слишкомъ обидно для чувствъ еврейскаго народа,

который пережилъ разрушеніе перваго храма, безмѣрно превосходившаго второй величіемъ и славой.

Вообще ученіе Христово не отрицало чувственныхъ формъ религіозной жизни, а одухотворяло; не отрицало оно и того, что царство истиннаго Бога должно покорить себѣ весь міръ. Если бы царство Христово было отъ міра, то оно не имѣло бы права владѣть міромъ, но именно потому, что оно не отъ міра и чуждо мірской злобы, оно *по праву* получаетъ весь міръ себѣ въ наслѣдіе: блаженни кротцыи, яко тіи наслѣдятъ землю, — христіане, также какъ іудеи (въ пророкахъ), стремятся не только къ обновленію человѣческаго духа, но и новаго неба и новой *земли* по обѣтованію Его чаютъ, въ нихъ же правда живетъ. Царство Божіе есть не только внутреннее — въ духѣ, но и внѣшнее — въ силѣ: оно есть настоящая *теократія.* Христіанская религія, возвышая человѣческій духъ къ Богу, низводитъ Божество до человѣческой плоти: въ этомъ явномъ таинствѣ все ея превосходство, ея полнота и совершенство. Отъ языческой мудрости христіанство отличается самою *цѣлью;* отъ іудейства оно отличается только разнымъ *отношеніемъ* къ этой цѣли.

Окончательная цѣль для христіанъ и для іудеевъ одна и та же — вселенская теократія, осуществленіе божественнаго закона въ мірѣ человѣческомъ, воплощеніе небеснаго въ земномъ. Этотъ союзъ неба и земли, этотъ новый завѣтъ Бога съ твореніемъ, этотъ совершенный кругъ и вѣнецъ всемірнаго дѣла одинаково признается и христіанствомъ и іудействомъ. Но въ христіанствѣ намъ открылся сверхъ того и *путь* къ этому вѣнцу, и этотъ путь есть *крестъ.* Вотъ этого-то крестнаго пути и не сумѣло понять тогдашнее іудейство; оно искало знаменія, т. е. прямого и непосредственнаго проявленія *силы* Божіей. Іудеи стремились прямо къ окончательному заключенію, къ послѣднимъ выводамъ, они хотѣли пріобрѣсти извнѣ *условнымъ* формальнымъ путемъ то, что нужно выстрадать, что добывается сложнымъ и тяжелымъ процессомъ, путемъ внутренняго раздвоенія и нравственной борьбы. Ограничиваясь формальною вѣрностью древнему *договору,* чтобы *по условію* получить царствіе Божіе, они не хотѣли понять и принять того крестнаго пути, которымъ царство не получается прямо извнѣ, а *сначала* усвояется извнутри, чтобы *потомъ* проявиться внѣшнимъ образомъ. Они не хотѣли понять и принять креста Христова, и вотъ уже восемнадцать вѣковъ какъ поневолѣ несутъ свой тяжелый крестъ.

Крестъ Христовъ, которымъ усвояется царство Божіе, требовалъ отъ іудейскаго народа двойного подвига: во-первыхъ, отреченія отъ своего національнаго эгоизма, и во-вторыхъ, временнаго отреченія отъ мірскихъ стремленій, отъ своей привязанности къ земному благополучію. Сохраняя *положительныя* особенности своего характера, іудейство должно было расширить и вмѣстѣ съ тѣмъ углубить свою религію, придать ей вполнѣ универсальное значеніе и въ особенности сообщить ей тотъ аскетическій духъ, котораго ей всегда недоставало. Іудеи должны были бы на время занять такое положеніе относительно враждебнаго имъ міра, какое заняла гонимая церковь христіанская: имъ слѣдовало выступить противъ языческой имперіи не бунтовщиками, а мучениками, — тогда они побѣдили бы и соединились бы съ христіанствомъ въ общемъ торжествѣ.

Чтобы воплотить царство Божіе на землѣ, нужно *сперва отойти* отъ земли; чтобы осуществить духовную идею въ матеріальной дѣйствительности, нужно быть свободнымъ, отрѣшеннымъ отъ этой дѣйствительности. Рабъ земли не можетъ владѣть ею и слѣдовательно не можетъ сдѣлать изъ нея основаніе для царства Божія. Чтобы сдѣлать природную жизнь орудіемъ и *средствомъ* высшей духовной жизни, необходимо отрѣшиться отъ природной жизни какъ *цѣли*. Нужно прервать безсмысленное соединеніе духа съ матеріей, чтобы установить между ними истинное и святое сочетаніе.

И для христіанства *высшая* цѣль не въ аскетическомъ отрѣшеніи отъ природной жизни, а въ очищеніи и освященіи этой жизни. Но чтобы ее очистить надобно сначала быть отъ нея чистымъ. Задача христіанства не въ уничтоженіи земной жизни, а въ ея *подъемѣ* навстрѣчу нисходящему Богу. И какъ въ физическомъ мірѣ для подъема большой тяжести бываетъ нуженъ рычагъ, то есть дѣйствующая сила должна находиться на извѣстномъ разстояніи отъ сопротивленія, такъ и въ нравственномъ мірѣ идеальная жизнь должна быть въ извѣстномъ отдаленіи отъ непосредственной жизни, чтобы тѣмъ могущественнѣе на нее дѣйствовать, чтобы тѣмъ скорѣе ее повернуть и поднять. Только тотъ, кто свободенъ отъ міра, можетъ дѣйствовать въ пользу міра. Плѣнный духъ не имѣетъ возможности перестроить свою темницу въ свѣтлый храмъ: онъ долженъ прежде всего изъ нея высвободиться.

Цѣль христіанскаго аскетизма — не ослабленіе плоти, а *усиле-*

ніе духа для преображенія плоти. Соотвѣтственно этому и христіанскій универсализмъ имѣетъ цѣлью не уничтоженіе природныхъ особенностей каждой націи, а напротивъ усиленіе національнаго духа чрезъ очищеніе его ото всякой эгоистической закваски. Эти цѣли не были чужды іудейскому народу. Онъ заботился не только о чистотѣ и святости своей тѣлесной природы, но и объ *оправданіи* своего національнаго духа. Но самый процессъ этого оправданія разсматривался іудейскими законниками болѣе по формѣ, нежели по существу. Они искали единенія съ Богомъ посредствомъ внѣшняго условнаго соглашенія, а не посредствомъ внутренняго обоженія крестнымъ опытомъ, чрезъ нравственный подвигъ, чрезъ самоотреченіе личное и національное. Но этотъ удивительный путь, ведущій къ цѣли чрезъ удаленіе отъ нея, былъ совершенно непонятенъ большей части іудеевъ, стремившихся прямо и поскорѣе къ окончательному результату. Ихъ напряженное самочувствіе возставало противъ христіанскаго самоотреченія, ихъ привязанность къ матеріальной жизни не вмѣщала христіанскаго аскетизма: ихъ практическій умъ не могъ примирить этого видимаго противорѣчія между цѣлью и средствомъ: они не могли понять, какимъ образомъ вольное страданіе ведетъ къ блаженству, какимъ образомъ умерщвленіе тѣла служитъ къ его возстановленію, какимъ образомъ отреченіе отъ личныхъ и народныхъ интересовъ доставляетъ полноту личной и національной жизни.

Если для этихъ іудеевъ уже большимъ соблазномъ являлась идея креста, налагаемаго на человѣка, то крестъ, поднятый самимъ Богомъ, сталъ для нихъ соблазномъ соблазновъ; и тотъ самый іудейскій народъ, который своими лучшими элементами приготовилъ среду и матерію для воплощенія Бога-Слова, онъ же въ своей массѣ оказался наименѣе воспріимчивымъ къ тайнѣ этого воплощенія.

Богочеловѣкъ, т. е. соединеніе Божества съ человѣческой природой въ одномъ индивидуальномъ лицѣ — есть *начатокъ,* необходимое основаніе и средоточіе, — конецъ же и завершеніе есть богочеловѣчество (точнѣе человѣчество обоженное), т. е. сочетаніе съ Богомъ, — при посредствѣ Богочеловѣка, — всего человѣческаго рода, а черезъ него и всей твари. Іудеи, во всякомъ дѣлѣ ищущіе окончательнаго практическаго результата, думали только о коллективномъ соединеніи съ Богомъ и не поняли необходимости индивидуальнаго начатка и посредства для достиженія этой общей цѣли. Даже

тѣ изъ евреевъ, которые готовы допустить возможность воплощенія божественнаго Лица (нар. каббалиты), отвергаютъ путь Христовъ, какъ непрактичный и нецѣлесообразный. Но отвергая Богочеловѣка, какъ единый общій для всѣхъ начатокъ спасенія, какъ знамя языковъ, іудеи тѣмъ самымъ искажали и смыслъ богочеловѣчества, дѣлая изъ него исключительное преимущество народа израильскаго. Это вполнѣ соотвѣтствовало реалистическому характеру іудейскаго міровоззрѣнія. Ибо народъ есть хотя и собирательное, но все-таки реальное, явное существо, тогда какъ человѣчество со временъ Вавилонскаго столпотворенія превратилось въ отвлеченное понятіе, вовсе не существуетъ какъ реальное и въ себѣ самомъ солидарное цѣлое. Поэтому іудей, не покорившій плотскаго ума разуму истины, въ своемъ представленіи царства Божія естественно останавливался на границахъ своей народности, отвергая все человѣчество какъ отвлеченную фантазію, отнимающую у царства Божія его реальную основу. Такимъ образомъ, христіанство съ одной стороны какъ проповѣдь всечеловѣческаго братства казалось еврею чѣмъ-то слишкомъ широкимъ, отвлеченнымъ и нереальнымъ; вмѣстѣ съ тѣмъ, поскольку христіанство связываетъ дѣло всемірнаго спасенія съ одною Личностью Іисуса, оно представляется еврею какъ что-то узкое, произвольное и недостаточное. И съ той и съ другой стороны христіанство, имѣющее въ виду собрать *всѣхъ* вокругъ *одного* и чрезъ *одного* соединить каждаго со всѣми, представляется еврею — практику и реалисту — какъ идея неосуществимая и уже по одному этому — ложная. Доказать евреямъ, что они ошибаются, можно только *фактически* — осуществляя на дѣлѣ христіанскую идею, послѣдовательно проводя ее въ дѣйствительную жизнь. Чѣмъ полнѣе христіанскій міръ выражалъ бы собою христіанскую идею духовной и универсальной теократіи, чѣмъ могущественнѣе было бы воздѣйствіе христіанскихъ началъ на частную жизнь христіанъ, на соціальную жизнь христіанскихъ народовъ, на политическія отношенія въ христіанскомъ человѣчествѣ — тѣмъ очевиднѣе опровергался бы іудейскій взглядъ на христіанство, тѣмъ возможнѣе и ближе становилось бы обращеніе евреевъ. Такимъ образомъ, *еврейскій вопросъ есть вопросъ христіанскій.*

III.

Судьбы еврейской и христіанской теократіи. — Россія Польша и Израиль.

Христіанство и еврейство имѣютъ общую теократическую задачу — созданіе праведнаго общества. Такъ какъ источникъ всякой правды въ Богѣ, то праведное общество есть общество богочеловѣческое. Здѣсь весь человѣкъ добровольно подчиняется Богу, всѣ люди единодушны между собою и пользуются полной властью надъ матеріальной природой. По еврейскимъ понятіямъ такое идеальное общество должно воплотиться въ народѣ израильскомъ (въ царство Мессіи), по христіанскимъ понятіямъ къ нему одинаково призваны всѣ народы. Этотъ христіанскій универсализмъ не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, будто всѣ народности составляютъ лишь безразличный матеріалъ для вселенской теократіи. Всѣ народы равны лишь передъ евангельскимъ закономъ въ томъ смыслѣ, какъ наприм. въ государствѣ всѣ граждане равны передъ закономъ страны, что нисколько не мѣшаетъ различнымъ состояніямъ и разрядамъ гражданъ имѣть свои особыя права, вытекающія изъ особыхъ обязанностей ихъ служенія (такъ въ самой эгалитарной странѣ врачъ получаетъ особыя права, которыхъ нѣтъ у земледѣльца, и въ самой демократической республикѣ министръ имѣетъ преимущества передъ ночнымъ сторожемъ и т. д., хотя всѣ они равны передъ закономъ, который опредѣляетъ какъ общія права всѣхъ, такъ и особыя права каждаго). Подобнымъ же образомъ и въ гражданствѣ Божіемъ (in civitate Dei) различные народы могутъ имѣть различныя преимущества, смотря по особому историческому положенію и національному призванію, лишь бы этимъ не нарушались взаимная любовь и общая солидарность. Такимъ образомъ, между теократическими идеями христіанства и еврейства нѣтъ непремѣннаго противорѣчія. Если евреи имѣютъ притязаніе на особое положеніе и значеніе во всемірной теократіи, то намъ нѣтъ надобности заранѣе отвергать это притязаніе, особенно если мы вспомнимъ, что говоритъ объ этомъ предметѣ апостолъ Павелъ: «У нихъ усыновленіе и слава, и завѣты, и законоположеніе, и служеніе, обѣтованія: ихъ же отцы и отъ нихъ же Христосъ по плоти, сущій надъ всѣми Богъ... Или отринулъ Богъ людей Своихъ? Да не будетъ! Не отринулъ Богъ людей Своихъ, которыхъ прежде зналъ... Но чтобы вы

не гордились, не хочу оставить васъ, братія, въ невѣдѣніи о тайнѣ, что ослѣпленіе было Израилю отчасти, доколѣ не войдетъ полнота народовъ. И тогда весь Израиль спасется». Но *какъ* спасется, какъ войдетъ въ градъ Божій?

Чтобы узнать теократическое положеніе извѣстнаго народа, необходимо ближе опредѣлить самое содержаніе теократіи.

До тѣхъ поръ пока Богъ не будетъ все во всѣхъ, пока каждое человѣческое существо не будетъ вмѣстилищемъ Божества, до тѣхъ поръ Божественное управленіе человѣчествомъ требуетъ особыхъ органовъ и проводниковъ своего дѣйствія въ человѣчествѣ.

При томъ Божественное управленіе должно распространяться на всю человѣческую жизнь и не можетъ ограничиваться одною какою-нибудь частною областью этой жизни; поэтому и органы Божественнаго управленія должны находиться не только въ собственно религіозной, но также и въ политической и въ соціальной сферѣ. Собственно религіозная сфера жизни имѣетъ своимъ теократическимъ органомъ *священника* (или скорѣе первосвященника, такъ какъ *священникъ* не возможенъ безъ *святителя*); сфера политическая имѣетъ своимъ теократическимъ органомъ *царя*, какъ помазанника Божія; наконецъ соціальная жизнь народа имѣетъ свой теократическій органъ въ лицѣ *пророка*, т. е. свободнаго проповѣдника и учителя. Каждый изъ этихъ трехъ представителей теократіи имѣетъ свою самостоятельную сферу дѣйствія, но по самому характеру этихъ сферъ они находятся въ опредѣленномъ взаимоотношеніи другъ къ другу. *Священникъ направляетъ, царь управляетъ, пророкъ исправляетъ.* Въ порядкѣ Божественнаго правленія священству принадлежитъ *авторитетъ*, основанный на *преданіи*, царь обладаетъ *властью*, утвержденной *на законѣ*, пророкъ пользуется *свободой личнаго почина.*

Полнота теократическаго идеала требуетъ равномѣрнаго и согласнаго развитія этихъ трехъ орудій Божественнаго правленія.

Если мы взглянемъ теперь на іудейскую (ветхозавѣтную) теократію, то легко увидимъ, что хотя она обладала и священствомъ (со временъ Аарона) и царствомъ (со временъ Саула), но что оба эти служенія, и священное и царское, какъ бы заслонялись и затмевались служеніемъ пророческимъ. Величайшимъ представителемъ еврейскаго народа былъ не первосвященникъ Ааронъ, а пророкъ Моисей, и если впослѣдствіи Давидъ занялъ такое выдающееся мѣсто въ судьбахъ еврейской теократіи, то это потому, что онъ былъ не только царь, но

и пророкъ. Во всякомъ случаѣ замѣчательно, что какъ *пророкъ* Моисей учреждаетъ священство, такъ пророкъ же Самуилъ учреждаетъ царство и помазываетъ первыхъ царей. Очевидно, что у евреевъ пророческое служеніе заключало въ себѣ источникъ какъ царской, такъ и іерейской власти. Изъ трехъ царей нераздѣльнаго еврейскаго государства первый Саулъ, несмотря на свое мужество, и третій Соломонъ, несмотря на свою мудрость, оба оказались недостойными представителями теократическаго царства. При Соломонѣ уже обнаруживается нравственный упадокъ этого царства (идолопоклонство), а съ раздѣленіемъ его на-двое при сынѣ Соломона оно утрачиваетъ также свой внѣшній блескъ и могущество: для раздвоившагося государства порабощеніе чужеземцамъ стало лишь вопросомъ времени. Такимъ образомъ, оправдался взглядъ пророка Самуила, который нѣкогда столь неохотно согласился на учрежденіе царской власти въ Израилѣ. Онъ былъ правъ не потому, чтобы царская власть была излишней для еврейскаго народа (напротивъ она была ему слишкомъ нужна), но человѣкъ Божій, хорошо зная народъ свой, предвидѣлъ, что царское начало не привьется къ Израилю и своимъ неудачнымъ осуществленіемъ только умножитъ народныя бѣдствія.

Какъ непрочность государственной власти оказалась пагубной для политическаго существованія еврейства, такъ недостаточное развитіе понтификальнаго начала нанесло ущербъ религіозной жизни евреевъ. Священство, пріуроченное къ одному роду и ограниченное формальными обязанностями жреческаго служенія, не могло имѣть на народъ животворнаго религіознаго дѣйствія: своими отрицательными качествами оно скорѣй способствовало той фарисейско-талмудической кристаллизаціи іудейства, которая хотя и сохраняетъ въ себѣ зерно истины, но закрытое слишкомъ жесткой и непроницаемой скорлупой. Впрочемъ эта кристаллизація совершилась вполнѣ лишь тогда, когда вслѣдъ за исчезновеніемъ послѣднихъ призраковъ царства исчезло и священство съ разрушеніемъ второго храма, а вдохновенное пророчество окончательно переродилось въ разсудочное и кропотливое учительство (раввинизмъ), всю свою душу положившее въ исполненіе отеческаго завѣщанія: *возводить ограду вокругъ закона*, и эта ограда возводилась съ такимъ усердіемъ и трудолюбіемъ, что скоро изъ нея вышелъ настоящій лабиринтъ, въ которомъ и самимъ евреямъ трудно отыскать путь истинной жизни.

Съ нашей точки зрѣнія судьбы іудейской теократіи предста-

вляютъ прежде всего тотъ поучительный результатъ, что при всей великой благости, которую еврейскій народъ получилъ отъ Бога чрезъ своихъ пророковъ, все-таки одно пророческое служеніе не могло возмѣстить собою недостатка единой и крѣпкой государственной власти съ одной стороны, авторитетнаго и дѣятельнаго священства — съ другой: первый изъ этихъ недостатковъ отнялъ у евреевъ политическую самостоятельность, второй остановилъ ихъ религіозное развитіе.

Христіанство явилось расширеніемъ и воплощеніемъ іудейской теократіи не тѣмъ только, что оно пріобщило къ ней новые національные элементы, но еще болѣе тѣмъ, что оно возвысило и усилило образующія начала самой теократіи. Прежде всего оно дало міру подлинное священство по прямому божественному праву, независимое ни отъ какого человѣческаго служенія и установленія. Въ іудействѣ, мы знаемъ, священство первоначально учреждено при человѣческомъ посредствѣ, при посредствѣ пророка Божія Моисея. Такимъ образомъ, іудейское священство находилось въ генетической зависимости отъ другого служенія — пророческаго, которое одно въ еврействѣ стояло въ непосредственной связи съ Божествомъ. Въ христіанствѣ, напротивъ, первоначальное священство представляется Божественнымъ лицомъ Іисуса Христа. Отъ него *непосредственно* получили апостолы и передали своимъ преемникамъ чрезъ рукоположеніе таинственный даръ священства. Собственно говоря, Христосъ былъ и пребываетъ единымъ истиннымъ первосвященникомъ; но пока видимая церковь имѣетъ отдѣльное существованіе на землѣ, необходимо должны быть видимые носители священства Христова, которые священствуютъ и святительствуютъ не отъ себя и не отъ какого бы то ни было человѣческаго имени, а лишь какъ замѣстители Христа, Его силою и благодатью. Этому соотвѣтствуетъ въ порядкѣ временномъ тотъ фактъ, что существующая церковная іерархія прямой и непрерывной цѣпью преемства связана съ самимъ Христомъ безъ всякаго посторонняго посредства.

Внутреннее единство церковной іерархіи зависитъ отъ ея божественнаго происхожденія, видимымъ же выраженіемъ этого единства въ жизни церкви служили вселенскіе соборы и папа.

Рядомъ съ этимъ іерархическимъ элементомъ христіанство возвысило и царственный элементъ теократіи. Развитіе этого элемента выпало на долю Византіи, представительницы эллинизованнаго Вос-

тока, перетянувшаго къ себѣ центръ Римской имперіи. Въ православномъ царѣ новаго Рима всѣ языческіе элементы царской идеи были очищены и перерождены христіанствомъ. Востокъ принесъ свой образъ государя какъ верховнаго владыки, неограниченнаго самодержавца, Эллада внесла свою идею царя какъ мудраго правителя, пастыря народовъ, Римъ далъ свое представленіе императора какъ воплощеннаго государственнаго закона, христіанство связало все это съ высшимъ назначеніемъ православнаго царя, какъ преимущественнаго служителя истинной религіи, какъ защитника и хранителя ея интересовъ на землѣ. Признавая во Христѣ особое царское достоинство, наша религія даетъ высшее освященіе государственной власти и дѣлаетъ христіанскаго царя вполнѣ самостоятельнымъ, дѣйствительно верховнымъ правителемъ. Какъ помазанникъ Божій, царствующій Божіею милостью христіанскій государь независимъ отъ народнаго своеволія. Но неограниченная снизу власть христіанскаго царя ограничена сверху: будучи отцомъ и владыкой народа, христіанскій царь долженъ быть сыномъ церкви. Притомъ въ порядкѣ временномъ цари, не будучи связаны съ самимъ Христомъ никакимъ дѣйствительнымъ преемствомъ, должны получать свое освященіе отъ прямыхъ представителей Христовой власти, отъ первосвященниковъ церкви, что и совершается въ священномъ дѣйствіи помазанія и вѣнчанія на царство. Это не даетъ церковной іерархіи никакихъ державныхъ правъ въ государственной области, но это обязываетъ царя быть преданнымъ сыномъ церкви и вѣрнымъ служителемъ дѣла Божія; только подъ этимъ условіемъ онъ имѣетъ значеніе христіанскаго царя, одного изъ образующихъ органовъ истинной теократіи. Тѣ византійскіе императоры, которые ярче другихъ выразили эту идею христіанскаго царя и оставались ей всегда вѣрны въ принципѣ, несмотря на нѣкоторые недостатки въ употребленіи своей власти, были и при жизни и по смерти высоко почитаемы и прославляемы церковью. Таковы Константинъ Великій, Θеодосій Великій, Юстиніанъ. Тотъ почетъ, который приняли отъ церкви эти великіе представители цесаризма, ясно показываетъ, что церковь дорожитъ принципомъ христіанскаго царя и что она вовсе не безразлично относится къ той или другой формѣ правленія, какъ это утверждаютъ нѣкоторые.

Но идея христіанскаго царя при всемъ своемъ значеніи есть лишь часть теократической идеи, и одностороннее ея развитіе въ ущербъ другимъ теократическимъ элементамъ, ея перевѣсъ надъ ними можетъ

привести къ пагубнымъ послѣдствіямъ для дѣла Божія на землѣ. Такъ оно и случилось въ Византіи. Большая часть ея властителей думали, что то верховное владычество надъ христіанскимъ народомъ, которое они получили отъ Христа чрезъ церковь, распространяется и на самую вѣру Христову и на самыя жизненныя основы церкви, что они могутъ полновластно распоряжаться въ самомъ святилищѣ и вмѣсто того, чтобы служить церкви своимъ господствомъ, заставлять церковь служить ихъ господству. Отсюда великія бѣдствія для христіаскаго міра; отсюда ереси покровительствуемыя, а иногда и изобрѣтаемыя императорами (монофелитство, иконоборчество); отсюда постоянныя гоненія и низложенія православныхъ епископовъ и незаконныя поставленія на ихъ мѣсто еретиковъ и человѣкоугодниковъ; отсюда и многія другія злоупотребленія властью.

Но злоупотребленія византійскаго цесаризма имѣли еще болѣе глубокія послѣдствія, они исказили самую жизнь христіанскаго общества на Востокѣ. При недостаточно самостоятельной и твердой духовной власти въ Византіи, власть царская, не сдерживаемая съ этой стороны, всею своею тяжестью обрушивалась на соціальную жизнь, подавляя въ ней всякій энергическій личный починъ, всякую самостоятельную дѣятельность. Все сильное уходило въ монастыри, все слабое порабощалось грубому произволу. Деспотизмъ питался нравственнымъ безсиліемъ и порождалъ общественный развратъ. Спасеніе души было предоставлено монастырямъ, а главная задача мірской жизни состояла въ томъ, чтобы угождать императору и его слугамъ. Теократическая задача христіанства — созданіе праведнаго общества — потерпѣла въ Византіи рѣшительное крушеніе. Правда, благодаря хорошимъ сторонамъ византійскаго характера — набожности и привязанности къ церковному преданію, православная *вѣра* сохранилась на Востокѣ, но этихъ качествъ оказалось недостаточно не только для созданія христіанскаго общества, но и для защиты православнаго міра отъ побѣдоноснаго вторженія мусульманства. Побѣда Ислама, почти искоренившаго христіанство въ Азіи и Африкѣ, была прежде всего дѣломъ грубой силы, но вмѣстѣ съ тѣмъ она имѣла и нѣкоторое нравственное оправданіе. Мусульманинъ, вѣруя въ свой простой и не слишкомъ высокій религіозно-нравственный законъ, добросовѣстно его исполняетъ и въ личной и въ общественной своей жизни: онъ *судитъ* и гражданскія и уголовныя дѣла по Корану, *воюетъ* по прямому повелѣнію Корана, къ чужеземцамъ и къ побѣжденнымъ относится опять-

таки согласно предписаніямъ Корана и т. д. Между тѣмъ въ общественной жизни христіанскаго міра Евангеліе никогда не имѣло того значенія, какое занялъ Коранъ въ мусульманскомъ государствѣ и обществѣ. Поэтому если мусульманинъ предается чувственности, то онъ можетъ жить такъ не кривя душой, у него такой законъ, — у нихъ всѣ такъ живутъ; но вѣрующему христіанину приходится волей-неволей постоянно нарушать свою вѣру, ибо то общество, среди котораго онъ живетъ, мало руководствуется христіанскимъ закономъ. Въ Византіи же въ послѣднія времена вслѣдствіе исключительно-аскетическаго направленія религіозности это раздвоеніе между вѣрою и жизнью, между личнымъ спасеніемъ души и общественною дѣятельностью было, можно сказать, возведено въ постоянное правило. Такимъ образомъ, торжество мусульманъ было справедливымъ наказаніемъ христіанскаго Востока.

Что касается до Запада, то хотя тамъ теократическая задача никогда не забывалась и не оставлялась, но практическое ея осуществленіе также оказалось неуспѣшнымъ, но уже по другимъ и частью противоположнымъ причинамъ.

Если въ Византіи главная причина всѣхъ золъ заключалась въ чрезмѣрномъ преобладаніи императорскаго единовластія, то на Западѣ, напротивъ, кореннымъ препятствіемъ теократическаго дѣла была слабость и раздробленность государственной власти. Карлъ Великій былъ первымъ и *послѣднимъ* настоящимъ, т. е. единовластнымъ императоромъ на Западѣ (гдѣ его имя слилось съ прозваніемъ великаго Charlemagne, такъ же какъ у пограничныхъ съ западной имперіей славянъ его имя сдѣлалось синонимомъ государя carolus — король). Послѣ этого типичнаго представителя теократической монархіи на Западѣ оставалась только *идея* «священной римской имперіи германской націи», въ дѣйствительности же исчезло не только единство Римской имперіи, но и единство германской націи. Съ уничтоженіемъ императорскаго единовластія западная церковь потеряла главное орудіе для исполненія своей теократической задачи. Эта церковь, объединенная и сосредоточенная въ римскомъ престолѣ, не боялась *сильной* имперіи Карла Великаго, а напротивъ, пользовалась ея силой: имперія слабая и раздробленная оказалась для папства вредной и опасной. Оставшись въ феодальномъ хаосѣ одинокими представителями порядка и общихъ интересовъ, папы имѣли передъ собою безначальную и безсвязную толпу полудикихъ насильниковъ, относительно ко-

торыхъ папскій авторитетъ поневолѣ долженъ былъ принимать характеръ принудительной власти. Такъ какъ римскій епископъ былъ единственной властью, общепризнанной во всемъ европейскомъ мірѣ, то ему приходилось принимать на себя функціи и имперской власти, которая лишь номинально принадлежала нѣмецкимъ королямъ. Этимъ самымъ папы не только возбуждали противъ себя вражду тѣхъ полудикихъ державцевъ, которыхъ имъ приходилось обуздывать, но еще въ особенности вызывали соперничество нѣмецкихъ королей, которые, не умѣя сладить съ своими прямыми вассалами, старались осуществить свои имперскія признанія насчетъ папы и итальянскихъ городовъ, чтобы вознаградить себя въ беззащитной Италіи за свое безсиліе въ Германіи и остальной Европѣ. Возгорѣлась та трагическая борьба между папствомъ и имперіей, которая съ своимъ эпилогомъ во Франціи продолжалась три вѣка и нанесла рѣшительный ударъ дѣлу христіанской теократіи. Во-первыхъ, зрѣлище этой борьбы между двумя верховными властями производило глубокое деморализующее дѣйствіе на христіанскіе народы, подрывало въ ихъ глазахъ авторитетъ какъ церковнаго, такъ и имперскаго правительства и чрезъ это подготовляло почву для протестантскаго движенія. Во-вторыхъ, эта борьба въ конецъ истощила и безъ того недостаточныя силы германской имперіи, такъ что въ исходѣ среднихъ вѣковъ, при императорахъ Фридрихѣ III и Максимиліанѣ, императорская власть дошла до полнаго ничтожества. Наконецъ — что всего важнѣе — эта злополучная борьба вынуждала папство надѣвать на себя «гнилую тяжесть латъ земныхъ», что и было прямой или косвенной причиной многихъ церковныхъ злоупотребленій, многихъ ошибокъ духовной власти. А эти злоупотребленія и ошибки послужили предлогомъ и оправданіемъ для антицерковнаго движенія. Между тѣмъ доведенная до ничтожества имперская власть не могла уже, несмотря на свой поздній союзъ съ папствомъ, — остановить это революціонное движеніе и ограничить эгоизмъ второстепенныхъ державцевъ, которые покровительствовали перевороту, находя въ немъ двойную для себя выгоду, такъ какъ протестантство, во-первыхъ, отдавало въ ихъ полное распоряженіе всѣ церковныя и монастырскія имущества, а во-вторыхъ, предоставляло имъ верховныя права въ области самой религіи согласно принципу cujus regio, ejus religio, въ виду чего, какъ извѣстно, многіе германскіе князья *насильно* вводили у себя протестантство. Что касается до сущности протестантства, то она состоитъ въ злоупотребленіи

третьимъ принципомъ христіанской теократіи — принципомъ пророчества или свободы личнаго духа въ дѣлѣ религіи. *Злоупотребленіе* здѣсь состояло, во-первыхъ, въ томъ, что принципъ пророчества, т. е. свободы личнаго вдохновенія, признается не на третьемъ мѣстѣ, т. е. не подъ условіемъ вѣрности двумъ другимъ началамъ теократіи, имѣющимъ преимущество положительнаго Божественнаго установленія, а признается первымъ и въ сущности единственнымъ началомъ царства Божія. Ибо та чрезмѣрная власть въ религіозныхъ дѣлахъ, которую Лютеръ предоставилъ приверженнымъ къ нему государямъ, имѣетъ характеръ практической и временной уступки; тамъ же, гдѣ протестантство свободно и послѣдовательно развивало свои начала — въ Швейцаріи, у англійскихъ и шотландскихъ пуританъ, въ американскихъ сектахъ, оно является глубоко враждебнымъ монархической идеѣ. Что касается апостольскаго священноначалія, то его полное отрицаніе и въ теоріи и на практикѣ составляетъ безспорно отличительный характеръ протестантства, по которому всякій вѣрующій тѣмъ самымъ уже есть священникъ. Священство здѣсь смѣшивается съ пророчествомъ, и это послѣднее признается не какъ особое служеніе или *обязанность нѣкоторыхъ* людей, призываемыхъ къ тому Богомъ, а какъ естественное *право всѣхъ*. По истинному христіанскому, такъ же какъ и по еврейскому понятію пророческое призваніе требуетъ высокой степени праведности и особыхъ нравственныхъ подвиговъ (Илія, Іоаннъ Креститель); но протестантство отрицаетъ значеніе человѣческой праведности и подвиговъ и сводитъ всю религію къ одному состоянію вѣры и такимъ образомъ предоставляетъ всякому вѣрующему безусловное право выступать самочиннымъ и безапелляціоннымъ вершителямъ религіозныхъ дѣлъ.

Поистинѣ всѣ истинно вѣрующіе будутъ пророками Божіими въ концѣ временъ, при явленіи церкви торжествующей, когда всѣ будутъ также царями и священниками. Но до этого еще далеко, и превращать конецъ въ начало — пріемъ, не обѣщающій успѣха.

Истинный пророкъ въ еврействѣ и христіанствѣ не *возстаетъ* противъ архіерейской и царской власти, а *пристаетъ* къ нимъ и помогаетъ имъ своими обличеніями и увѣщаніями. Истинный пророкъ сознаетъ свое призваніе не какъ естественное право, общее ему со всѣми, а также и не какъ свою личную привилегію, а какъ особый даръ Божій, требующій съ его стороны нравственнаго воздѣлыванія. Отвергнувъ эти два необходимыя условія истиннаго пророчества —

подчиненіе законнымъ властямъ и стремленіе быть достойнымъ высшаго призванія — протестантство существенно исказило третье теократическое начало: отдѣливъ пророчество отъ священства, оно не подарило міру и истинныхъ пророковъ.

Великій успѣхъ протестантства зависѣлъ немало отъ предшествовавшаго раздора между двумя верховными властями въ христіанскомъ мірѣ. Безъ этого раздора при должномъ равновѣсіи и правильномъ взаимодѣйствіи церковной и имперской власти не могло бы найтись ни столь благовидныхъ предлоговъ для начала антицерковнаго движенія, ни столь благопріятныхъ условій для его распространенія. Сила протестантства поднялась на развалинахъ теократическаго зданія Запада. Непрочность этого зданія зависѣла отъ неправильнаго отношенія двухъ главныхъ теократическихъ властей, а это неправильное отношеніе въ свою очередь прямо было обусловлено раздѣленіемъ и антагонизмомъ между царскимъ Востокомъ и первосвященническимъ Западомъ. Среди своевольныхъ и самоувѣренныхъ народовъ Запада общеимперская власть — главное орудіе теократическаго дѣла — не могла имѣть никакой силы. Для папства эта шаткая имперія оказалась тою тростью, про которую говоритъ древній пророкъ: желая опереться на эту трость, духовный владыка Запада и ее сломалъ и себѣ прокололъ руку. Другое дѣло было бы, если бъ онъ могъ опереться на непоколебимый цесаризмъ Востока, который, переходя изъ одной страны въ другую, никогда не терялъ своего полновластія и могущества благодаря патріархальному характеру восточныхъ народовъ. Тогда одна сила уравновѣшивала бы и восполняла другую. Восточные цари, вѣрные преданіямъ Константина и Ѳеодосія, являлись бы главными служителями и попечителями церкви, — ея наружными архіереями. Тогда, т. е. если бы не было раздѣленія церкви, іерархія Восточной церкви, пользуясь какъ и теперь охраной православнаго царя, сверхъ того укрѣпляла бы свой авторитетъ всею сосредоточенною силою своихъ западныхъ служителей, а іерархія западная въ своей трудной борьбѣ съ антицерковными и антирелигіозными элементами тѣхъ странъ, имѣя за себя весь благочестивый Востокъ и предоставляя внѣшнюю сторону этой борьбы дружественной силѣ православнаго кесаря, не имѣла бы надобности примѣшивать къ высокому образу своего духовнаго авторитета мелкія черты служебной государственной политики. Тогда не могли бы явиться тѣ частныя злоупотребленія, которыя ставятся съ большей или меньшей справедливостью въ упрекъ

исторической дѣятельности католицизма; тогда не оказалось бы приличнаго повода для антихристіанскаго движенія на Западѣ, и если бы это движеніе все-таки произошло (ибо подобаетъ и ересямъ быти), то оно не могло бы привязать къ себѣ никакихъ высокихъ принциповъ и идеаловъ, не могло бы принять тѣхъ обширныхъ размѣровъ и достигнуть такихъ прочныхъ успѣховъ, какіе теперь выпали на его долю.

Раздѣленіе церквей, нарушивъ равновѣсіе между двумя первыми образующими началами христіанской теократіи — священствомъ и царствомъ, тѣмъ самымъ способствовало незаконному проявленію третьяго теократическаго начала — пророческаго. Но протестантство было не только незаконнымъ проявленіемъ пророческаго начала, оно было также реакціей германской національной стихіи противъ латинской. И въ этомъ отношеніи также настоящей, хотя и отдаленной причиной протестантства было раздѣленіе церквей, которое подорвало универсальный характеръ христіанства и дало верхъ національнымъ и племеннымъ распрямъ.

И германскій міръ въ свою очередь выставилъ свою *особенную* теократическую идею и враждебно противопоставилъ ее теократической идеѣ католичества. Становясь подъ знамя свободнаго пророческаго служенія, протестантство являлось до извѣстной степени возвратомъ къ еврейству. Но вмѣстѣ съ тѣмъ между ними была въ этомъ отношеніи огромная разница въ пользу еврейства. Ибо, во-первыхъ, еврейскіе пророки, какъ мы знаемъ, не возставали противъ законнаго священства, какъ это дѣлали протестанты; а во-вторыхъ, еврейскіе пророки проповѣдывали оправданіе вѣрой и *дѣлами*, а не одной только вѣрой. Когда послѣ разсѣянія Израиля пророческое служеніе замѣнилось учительнымъ (раввинизмомъ), новые представители еврейства, раввины поставили себѣ задачей «сдѣлать ограду вокругъ закона», т. е. со всѣхъ сторонъ обезпечить соблюденіе закона въ жизни. Эта практическая задача осталась преобладающей во всей талмудической литературѣ. Въ протестантствѣ, также какъ и въ іудействѣ и еще скорѣе, пророчество замѣнилось учительствомъ. (Если Лютера и Цвингли можно назвать пророками новаго исповѣданія, то уже ученый другъ Лютера Меланхтонъ гораздо болѣе похожъ на раввина, чѣмъ на пророка.) Исходная точка для еврейскаго и протестантскаго учительства была и та же — Библія; и тѣ и другіе были книжниками, но они совершено различнымъ образомъ относились къ свой книгѣ.

Еврейскіе раввины видѣли въ книгѣ прежде законъ, т. е. *норму жизни*, и всѣ свои усилія направляли на то, чтобы упрочить этотъ жизненный законъ непроницаемой оградой преданій и толкованій. Такое отношеніе въ священной книгѣ вытекало изъ *еврейскаго* національнаго характера; иначе отнесся къ Библіи національный геній *германцевъ*. Для нѣмецко-протестантскаго учительства Библія сдѣлалась не столько нормой жизни, сколько *предметомъ теоретическаго изученія*. Менѣе всего заботясь о практической оградѣ преданій, они, напротивъ, усиленно стараются исключить изъ разумѣнія Слова Божія всякій традиціонный элементъ. Протестантское изученіе Библіи перешло въ критику, а критика перешла въ отрицаніе. Въ наши дни для передовыхъ учителей протестантства Библія уже не есть опора вѣры, а только предметъ отрицательной критики, и если они все-таки продолжаютъ придавать ей исключительное значеніе и болѣе всего ею занимаются, то это есть лишь дѣло привычки. Сначала предводительство протестантскаго міра перешло отъ пророковъ къ учителямъ, теперь религіозное учительство въ свою очередь уступаетъ мѣсто школьной учености, преимущественно антихристіанскаго направленія. Тутъ уже не остается и слѣда той своеобразной хотя и ложной теократической идеи, которая одушевляла первыхъ вождей протестантства. Теперешнимъ разрушителямъ библейскихъ текстовъ *нечего* сказать міру и *некуда* вести его [1]. И сначала уже протестантство въ своей борьбѣ противъ папства и имперіи слишкомъ отдавалось во власть мѣстныхъ государствъ, чтобы имѣть прямое вліяніе на народную жизнь. А теперь въ то время какъ представители религіи предаются разрушительному буквоѣдству, жизнь народовъ остается всецѣло въ рукахъ мірской политики, во власти частныхъ интересовъ, колеблясь между военнымъ деспотизмомъ и господствомъ плутократіи.

Это паденіе христіанской идеи не ограничилось однѣми германскими странами, въ которыхъ восторжествовало протестантство. Хотя въ латинской или романской части Европы религіозное движеніе реформаціи не имѣло успѣха, но практическій результатъ этого движенія — всеобщая секуляризація, т. е. отдѣленіе отъ религіи и церкви всѣхъ сферъ человѣческой дѣятельности — политики и народнаго управленія, науки и школы, искусства и общественой жизни — эта всеобщая секуляризація распространилась и на латинскую Европу. Въ

[1] Довольно поучительнымъ подтвержденіемъ сказаннаго можетъ служить книга извѣстнаго Штрауса: „Der alte und der neue Glaube“.

лицѣ своихъ правящихъ классовъ и романскія страны, по примѣру германскихъ, отреклись отъ теократической идеи. Можно было бы отчаяться въ судьбахъ христіанства, если бы въ запасѣ всемірной исторіи не хранились еще свѣжія силы — силы славянскихъ народовъ.

Обѣ націи, представляющія собою два противоположные полюса въ славянствѣ — Россія и Польша — еще не отреклись отъ начала христіанской теократіи. Лучшіе люди Польши, а также и вся масса простого польскаго народа — остаются ревностными католиками и усердно поддерживаютъ теократическую идею Рима. Лучшіе люди Россіи и масса русскаго народа пребываютъ вѣрными восточному православію и держатся теократическихъ преданій Византіи. Въ среду этихъ двухъ религіозныхъ націй, имѣющихъ каждая свою особую теократическую идею, исторія вдвинула третій религіозный народъ, также обладающій своеобразнымъ теократическимъ представленіемъ, — народъ израильскій. Случайный ли это фактъ, или же эта внѣшняя связь трехъ теократическихъ народовъ подготовляетъ ихъ духовное соединеніе въ одной всеобъемлющей теократической идеѣ, несмотря на раздѣляющую ихъ досел̂ѣ вражду, — разрѣшеніе этого вопроса зависитъ отъ того, какъ относятся между собою *по самому существу дѣла* тѣ теократическія идеи, носителями которыхъ являются эти три народа, исключаютъ ли эти идеи другъ друга или, напротивъ, совмѣщаются между собою.

Вообще теократія имѣетъ цѣлью осуществленіе религіи (т. е. союза Бога съ человѣкомъ) во всей жизни народовъ. Для успѣшнаго исполненія этой задачи необходимы три условія: 1) *Полная самостоятельность религіознаго начала* въ обществѣ, ибо въ этомъ началѣ сущность и главный интересъ всего дѣла, и если религіозный элементъ занимаетъ въ общей жизни подчиненное или зависимое положеніе, то теократія не имѣетъ никакого смысла; 2) *правильное расчлененіе общественнаго тѣла и твердый порядокъ* въ его управленіи, ибо безъ этого религія не имѣетъ постоянныхъ и цѣлесообразныхъ *способовъ* проводить свое вліяніе въ жизнь и направлять ее въ теократическомъ смыслѣ; 3) наконецъ *свободная и энергическая дѣятельность личныхъ силъ*, ибо безъ такой дѣятельности самая лучшая общественная организація останется пустою формой.

Теперь обратимся къ существующему строю жизни въ Россіи, Польшѣ и въ современномъ еврействѣ, сосредоточенномъ въ этихъ

двухъ странахъ, чтобы посмотрѣть, насколько эти націи удовлетворяютъ указаннымъ условіямъ истинной теократіи, къ осуществленію которой каждая изъ нихъ призывается и своимъ національнымъ геніемъ и своими историческими судьбами.

Начнемъ съ Россіи, съ ея жизненнаго строя въ церковной, государственной и соціальной области.

Исторически сложившійся строй русской жизни выражается въ слѣдующихъ ясныхъ чертахъ: церковь, представляемая архіерейскимъ *соборомъ* и опирающаяся на *монастыри*, правительство, сосредоточенное въ самодержавномъ *царѣ*, и народъ, живущій земледѣліемъ въ *сельскихъ общинахъ*. Монастырь, дворецъ и село — вотъ наши общественные устои, которые не поколеблются, пока существуетъ Россія. Эти стихіи нашего жизненнаго строя заключаютъ въ себѣ великія преимущества, но вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ не могутъ покрыть нѣкоторыхъ важныхъ недостатковъ. Такъ *монастырь* привлекаетъ, укрываетъ и назидаетъ вѣрующія души; но онъ не можетъ возбуждать, поддерживать и ограждать вѣру тамъ, гдѣ она слаба, — для этого нужна постоянная дѣятельность въ міру, несвойственная монаху. Восточный аскетизмъ, хотя и видоизмѣненный отчасти русскимъ національнымъ характеромъ, все-таки остается по преимуществу *созерцательнымъ* и слѣдовательно вовсе не призванъ приготовлять дѣятелей и правителей церковныхъ. Для религіозной жизни вообще аскетизмъ необходимъ; но особыя обязанности церковнаго управленія потребуютъ еще особыхъ нравственныхъ и практическихъ свойствъ помимо аскетической святости. Нужна непоколебимая твердость и неутомимая дѣятельность въ борьбѣ съ мірскими, антицерковными силами, которыя все болѣе и болѣе вооружаются противъ религіи. Все дѣло въ томъ, что церковь на землѣ должна не только *хранить* святыню вѣры, но и непрестанно *бороться* за нее съ внѣшними врагами, должна укрѣплять, ограждать, усиливать религіозную жизнь. А для такой дѣятельной борьбы ни монашескій характеръ, ни синодальный образъ церковнаго управленія не представляютъ благопріятныхъ условій. Для борьбы нужна церковная власть вполнѣ независимая, сосредоточенная, энергичная. Зависимость духовной власти отъ свѣтской и отсутствіе у нея собственнаго средоточія парализуетъ внѣшнюю дѣятельность церкви и подрываетъ ея вліяніе на жизнь народа и общества. Русская церковь, благодаря Бога, пользуется охраной православнаго царя самодержавнаго и слѣдовательно независимаго

отъ безбожныхъ стихій современнаго общества. Но кромѣ этого отрицательнаго условія, которое у насъ налицо, т. е. кромѣ политической неограниченности царской власти, для успѣшнаго ея служенія дѣлу Божію потребно еще положительное условіе: нужно, чтобы власти христіанскаго государства руководились указаніями самостоятельнаго духовнаго авторитета, какъ явнаго представителя церкви Христовой на землѣ; для чего нужно, чтобы духовная власть, олицетворяющая религіозный элементъ въ обществѣ, имѣла полную самостоятельность. Церковь, лишенная вполнѣ самостоятельнаго представительства, не можетъ имѣть настоящаго вліянія ни на правительство, ни на общество. И вотъ мы видимъ, что, несмотря на благочестіе русскаго народа, несмотря на преданность православію нашихъ государей, несмотря на многія прекрасныя качества нашего духовенства, церковь у насъ лишена подобающаго ей значенія и не руководитъ жизнью Россіи. Нашъ народъ ставитъ выше всего правду Божію, онъ теократиченъ въ глубинѣ души своей, но онъ лишенъ перваго реальнаго условія для осуществленія теократіи, благодаря кореннымъ недостаткамъ нашего церковнаго строя.

Что касается до *политическаго* строя Россіи, то его великая сила въ царскомъ единовластіи и въ единодушной привязанности народа къ царю. Слабость же этого строя состоитъ въ томъ, что между царемъ и народомъ нѣтъ въ настоящее время ничего крѣпкаго, нѣтъ хорошо организованнаго и дисциплинированнаго общества, нѣтъ правящаго класса. Съ давнихъ временъ, въ особенности же съ Петра В. и до Александра II гражданскій строй Россіи опирался на двѣ опредѣленныя организаціи, соприкасавшіяся одна съ другой, отчасти покрывавшія одна другую, но никогда вполнѣ не совпадающія между собою: помѣстное дворянство и чиновничество. Это послѣднее было прямымъ орудіемъ государственной власти, дворянство же стояло ближе къ народу и представляло до извѣстной степени русскую землю. Безъ помощи этихъ двухъ организацій Россія не могла бы сложиться въ то однородное и плотное тѣло, какимъ она до сихъ поръ представляется при всѣхъ своихъ нестроеніяхъ. Главный же недостатокъ этой двойной организаціи состоялъ въ томъ, что, будучи надежнымъ орудіемъ государственной власти, она не являлась вмѣстѣ съ тѣмъ вѣрнымъ проводникомъ народныхъ потребностей отъ земли къ царю. *Измѣненіе* нашего гражданскаго строя сдѣлалось необходимостью. Этотъ строй былъ *разрушенъ* реформами шестидесятыхъ годовъ. Дво-

рянство, лишенное самостоятельнаго значенія, охладѣвшее къ землѣ и значительно разоренное (частью по собственной винѣ), образовало главный контингентъ той современной интеллигенціи, которая не можетъ имѣть никакого государственнаго и гражданскаго значенія, ибо въ своей рутинной оппозиціи правительству, въ своемъ отчужденіи отъ народа она никакъ не можетъ служить посредствующимъ звеномъ между царемъ и землею. — Но вмѣстѣ съ дворянствомъ рѣшительный ударъ былъ нанесенъ также и старой бюрократіи, которая должна была раздѣлить свою область съ новыми учрежденіями иного характера. Помимо этого, твердый государственный духъ и гражданская дисциплина стараго чиновничества были въ корнѣ подорваны вліяніемъ новой интеллигенціи, вооруженной либерализмомъ рабьей печати. Что касается до новыхъ учрежденій, то они съ одной стороны оказываются совершенно безсильными по несостоятельности того общественнаго элемента, который въ нихъ преобладаетъ (остатки «разсыпаннаго» дворянства въ земскихъ учрежденіяхъ); съ другой стороны иныя изъ этихъ учрежденій не безъ основанія обвиняются въ томъ *ложномъ* направленіи, въ силу котораго они служатъ не столько царю и Россіи, сколько «либеральной» интеллигенціи и ея общественному мнѣнію, — служеніе тѣмъ болѣе безплодное, что ни настоящей интеллигенціи, ни настоящаго общественнаго мнѣнія въ Россіи быть не можетъ за отсутствіемъ самаго общества, за неимѣніемъ опредѣленныхъ соціальныхъ группъ, организованныхъ для совокупной дѣятельности. Тѣ общественные элементы, которые составляютъ активную часть общества, у насъ рѣшительно слабы и несостоятельны. Прежній классъ служилыхъ людей, состоявшій изъ дворянства и чиновничества, утратилъ свои особенности и свое значеніе. Затѣмъ помимо ученыхъ и литераторовъ по профессіи, которые ни въ какомъ случаѣ не составляютъ общества, а въ Россіи не представляютъ собою и крупной общественной силы — помимо нихъ у насъ существуетъ нѣкоторое число образованныхъ и даже мыслящихъ людей, но при отсутствіи объединяющаго начала и ясной цѣли дѣйствія ихъ общественное значеніе совершенно ничтожно. Остается затѣмъ довольно большая и постоянно возрастающая полуобразованная толпа, способная иногда къ хорошимъ порывамъ и движеніямъ, но большею частью преданная грубымъ и мелкимъ инстинктамъ. Настоящихъ элементовъ общественной организаціи не даетъ и эта среда. Существуетъ у насъ организованная дѣятельность, но только въ разрушительномъ направленіи.

и здѣсь лучшіе люди толпы являются безсознательными жертвами обмана.

При такомъ положеніи дѣла, хотя бы верховное правительство было воодушевлено самой высокой и святой идеей, оно не нашло бы для ея осуществленія пригодныхъ орудій въ русскомъ обществѣ. Самоотверженные исполнители, герои-рядовые всегда найдутся въ нашемъ народѣ для всякаго дѣла, но гдѣ въ нашемъ обществѣ правящій классъ, способный и привыкшій къ солидарному дѣйствію? Еще слава Богу, что наличныхъ общественныхъ силъ хватаетъ у насъ на то, чтобы поддержать съ грѣхомъ пополамъ обычный ходъ государственнаго механизма.

Между тѣмъ такая несостоятельность общества не только печальна въ смыслѣ гражданскомъ, но еще самымъ вреднымъ образомъ отражается на экономическомъ положеніи Россіи. Россія живетъ земледѣліемъ, и по-настоящему весь экономическій строй долженъ бы опредѣляться интересами сельско-хозяйственными. Истощаніе почвы значитъ гибель Россіи, а между тѣмъ все ведетъ къ такому истощанію. Въ теперешней Россіи при стомилліонномъ населеніи земледѣліе производится тѣмъ же самымъ способомъ, какъ и триста лѣтъ тому назадъ, когда населеніе было вдесятеро меньше. Но если тогда хищническое хозяйство было единственно возможнымъ, то теперь съ каждымъ годомъ оно становится все болѣе и болѣе опаснымъ. Естественныя производительныя силы земли не безграничны — народъ рано или поздно *съѣдаетъ землю*. Воспрепятствовать такому исходу или по крайней мѣрѣ отдалить его можетъ только переходъ отъ первобытнаго или хищническаго хозяйства къ искусственному или раціональному. Но нельзя и вообразить себѣ, чтобы народъ самъ собою перемѣнилъ систему хозяйства. Старому способу научили отцы и дѣды — кто же научитъ новому? Необходимъ цѣлый классъ образованныхъ и умѣлыхъ людей, которые посвятили бы себя этому дѣлу. Такого класса у насъ нѣтъ. Съ другой стороны разумное сельское хозяйство и въ матеріальномъ отношеніи есть дѣло весьма сложное, оно требуетъ дѣятельной поддержки со стороны промышленности, нуждается въ техническихъ изобрѣтеніяхъ и открытіяхъ. При такихъ условіяхъ *село* не живетъ безъ *города*. Сельская жизнь сама по себѣ впадаетъ въ рутину и косность, — возбуждающее дѣйствіе принадлежитъ городу: ему свойственны предпріимчивость, починъ, изобрѣтательность. Городъ долженъ помогать селу, долженъ быть съ нимъ со-

лидаренъ въ общемъ интересѣ. Но и этого у насъ нѣтъ. Нѣтъ у насъ предпріимчиваго и дѣятельнаго промышленнаго класса, который, пользуясь естественными богатствами страны, помогалъ бы сельскому хозяйству своею индустріей. Городской элементъ у насъ не связанъ органически съ жизнью земли, не принимаетъ въ ней никакого положительнаго участія: онъ занятъ исключительно своими *частными* выгодами. Будучи вообще страной сельской, Россія именно поэтому имѣетъ величайшую нужду въ помощи города съ его сосредоточенными силами, экономическими и духовными. Но нашъ городской классъ оказывается слишкомъ слабымъ, разрозненнымъ и неустрашимымъ, чтобы исполнять съ успѣхомъ свое назначеніе. Разростаніе нашихъ городовъ (особенно въ послѣднія тридцать лѣтъ) породило лишь особую буржуазную цивилизацію съ ея искусственными потребностями болѣе сложными, но отнюдь не болѣе возвышенными, чѣмъ у простого сельскаго народа. Между тѣмъ большая часть нашей промышленности существуетъ только для удовлетворенія этихъ искусственныхъ (а иногда и отвратительныхъ) потребностей городской цивилизаціи. Промышленность служитъ не землѣ, а городу, и это еще было бы не бѣда, если бы самъ городъ служилъ чему-нибудь хорошему. Но въ дѣйствительности наши города вмѣсто того, чтобы быть первыми узлами соціальнаго организма, скорѣй похожи на вредныхъ паразитовъ, истощающихъ народное тѣло. Наша городская цивилизація все беретъ у земли и ничего не даетъ ей взамѣнъ. Болѣе вреда, чѣмъ пользы приносятъ землѣ и важнѣйшія изобрѣтенія и открытія, которыми гордится нашъ вѣкъ, напр., желѣзныя дороги и пароходы. Кажущаяся выгода, доставляемая ими всей странѣ (облегченный сбытъ земледѣльческихъ продуктовъ), рѣшительно перевѣшивается вредомъ, который они наносятъ самому земледѣлію; говоря *вредомъ,* я употребляю слишкомъ слабое выраженіе, ибо скоро для всѣхъ станетъ ясно, что распространеніе этихъ столь удобныхъ средствъ сообщенія есть *гибель* нашего земледѣлія. Желѣзныя дороги безпощадно пожираютъ лѣса, а безъ лѣсовъ наша огромная континентальная равнина рано или поздно (и скорѣй рано, чѣмъ поздно) обратится въ безплодную пустыню. Поразительное обмелѣніе нашихъ рѣкъ и умножающіяся засухи — это уже не пророчество, а фактъ. Въ другихъ странахъ орошеніе обезпечивается или близостью моря, или высокими снѣжными горами. Но мы держимся только лѣсами и болотами, изъ которыхъ вытекаютъ и которыми питаются всѣ наши большія рѣки. И вотъ мы, не-

ограничиваясь истребленіемъ лѣсовъ, принялись усердно осушать болота.

Такимъ образомъ, основа нашей экономической жизни — земледѣліе — гибнетъ отъ ложной цивилизаціи, т. е. отъ такой цивилизаціи, которая превращаетъ средство въ цѣль, изъ орудія дѣлаетъ идола и для удобства нѣкоторыхъ приноситъ въ жертву то, что необходимо для всѣхъ. Покоренный такою цивилизаціей, городъ вмѣсто того, чтобы пособлять селу, грозитъ ему гибелью, и само село спасти себя отъ этой гибели не можетъ. Экономическая дѣятельность нашей сельской общины опредѣляется вѣковой рутиной и совершенно беззащитна противъ новыхъ и сложныхъ бѣдствій, грозящихъ земледѣлію. Предотвратить эти бѣдствія могло бы только то, чего именно у насъ и недостаетъ: энергичная и дружная дѣятельность личныхъ силъ, одушевленныхъ разумѣніемъ общаго блага, направленныхъ къ общей, *созидательной* цѣли. Наше общество или такъ называемая интеллигенція рѣшительно доказала свою неспособность къ дружному и солидарному дѣйствію для общаго блага, а въ народной массѣ личный элементъ слабъ и страдателенъ.

Сводя итоги сказаннаго, мы приходимъ къ слѣдующему заключенію. Всѣ историческія преимущества нашего жизненнаго строя, указывающія намъ на самобытное и великое призваніе Россіи, рѣшительно парализуются такими вещественными недостатками, при которыхъ исполненіе этого призванія весьма затрудняется. Во-первыхъ, мы обладаемъ важнѣйшимъ даромъ Божіимъ — православною и святою церковью, *но церковь не обладаетъ нами.* Церковность, представляемая духовною властью, лишена у насъ практической самостоятельности и не можетъ свободно и направительно воздѣйствовать на общественную и народную жизнь: мы причастны святому и благодатному тѣлу — церкви, но первое условіе для *возрастанія* въ насъ этого тѣла отсутствуетъ.

Далѣе, во-вторыхъ, есть у насъ еще великое преимущество — священная и самодержавная царская власть, но и этимъ благомъ мы плохо пользуемся. При гражданской несостоятельности нашего общества, при крайней дезорганизаціи общественныхъ силъ, при отсутствіи настоящаго правящаго класса, верховная власть лишена необходимыхъ орудій, чтобы ковать судьбу Россіи. Наконецъ, третье наше сокровище — народъ, глубоко благочестивый, съ явнымъ государственнымъ смысломъ и преданный самому настоящему и здоровому заня-

тію — земледѣлію, народъ терпѣливый, спокойный и самоотверженный, и это благо намъ не въ прокъ. Безъ дружной работы самодѣятельныхъ личныхъ силъ въ соціально-экономической области народная масса при всѣхъ своихъ добрыхъ свойствахъ не только не въ состояніи пересоздать землю и сдѣлать ее покорнымъ орудіемъ человѣческаго духа, но не способна обезпечить себѣ необходимыхъ средствъ къ существованію, едва можетъ прокормиться землею. Деревенская сила безъ помощи городского разума остается силой слѣпою и беззащитною противъ всевозможныхъ бѣдствій. Но гдѣ же у насъ городской (т. е. цивилизованный) разумъ, способный дѣйствительно помогать селу, способный научать и руководить народъ въ общей работѣ? [5].

При такихъ условіяхъ, т. е. лучше сказать при такомъ отсутствіи небходимыхъ условій истиннаго прогресса, великія преимущества нашего національно-историческаго строя являются лишь какъ добрые *задатки* или возможности, которыя ждутъ иныхъ условій и новыхъ элементовъ для своего благотворнаго дѣйствія. Россія, предоставленная самой себѣ, Россія *одинокая,* безсильна. Не добро человѣку быть одному: это слово Божіе приложимо и къ собирательному человѣку — къ цѣлому народу. Только въ соединеніи съ тѣмъ, чего ей недостаетъ, можетъ Россія воспользоваться тѣмъ, что у ней есть, воспользоваться въ полной мѣрѣ и для себя и для всего міра. Тогда оправдывается наша вѣра въ Россію и въ тѣ положительныя силы, которыми она живетъ: въ православную церковь, стоящую на преданіи и увѣнчанную идеаломъ аскетической святости, въ священную и самодержавную власть православнаго царя, въ силу православнаго народа, привязаннаго къ землѣ, но не забывающаго о Богѣ, ищущаго вышней правды болѣе чѣмъ житейскихъ благъ, народа, не дѣлающаго себѣ кумира изъ себя самого, народа не демократическаго, а теократическаго. Вотъ наши великія положительныя силы, которыя для своего творческаго дѣйствія и проявленія ждутъ недостающихъ имъ практическихъ факторовъ.

Переходя отъ Россіи къ историческому строю Польши, мы встрѣчаемъ здѣсь черты прямо противоположнаго характера. Если главный недостатокъ нашего строя въ гражданскомъ отношеніи состоитъ въ

5 Извѣстны прекрасныя исключенія — рѣдкіе люди, самоотверженно посвятившіе свою жизнь народному благу. Ихъ благородная дѣятельность не останется безплодной, но общаго положенія она не измѣнитъ.

слабой общественности, въ отсутствіи самостоятельнаго и дѣятельнаго высшаго класса, то въ Польшѣ напротивъ высшій классъ былъ и есть все. Польша и шляхта — одно и то же. (Если слово полякъ вызываетъ въ нашемъ умѣ опредѣленное и своеобразное представленіе, то это есть непремѣнно представленіе шляхтича, а никакъ не крестьянина или купца.) При отсутствіи въ Польшѣ національнаго городского класса, при подавленности класса сельскаго (къ тому же наполовину не польскаго происхожденія), шляхта представляла собою всю націю, а при ничтожествѣ королевской власти, въ шляхтѣ же заключалось и все *государство*. Исключительное развитіе и преобладаніе шляхты создало для Польши ея оригинальную общественность, ея своеобразную и довольно высокую культуру. Благодаря тому же обстоятельству, поляки болѣе чѣмъ другіе славянскіе народы способны если не къ *дружному*, то къ *дружинному* дѣйствію. Но эти соціальныя и культурныя преимущества не помѣшали нашимъ безбожно и безчеловѣчно угнетать простой народъ и вмѣсто управленія государствомъ предаваться необузданному своеволію. *Вся* сила Польши была въ шляхтѣ, и Польша погибла. Не отъ того погибла, что обладала сильнымъ дворянствомъ, ибо это было преимущество, а отъ того, что ея дворянство вмѣсто того, чтобы быть общественнымъ классомъ, организованнымъ для служенія государству и для управленія народомъ, превратилось въ классъ неограниченно господствующій, заключающій въ себѣ само государство. Было бы большою ошибкой, основываясь на ничтожествѣ королевской власти и на безправіи народа, видѣть въ Польшѣ аристократическую республику. Отличительный характеръ такой республики хорошо извѣстенъ (напр. Венеція) и представляетъ прямую противоположность политическому строю Польши. Этотъ послѣдній есть не болѣе какъ узаконенная анархія. Извѣстно, что польская шляхта представляетъ единственный въ исторіи примѣръ правящаго класса, каждый членъ котораго *въ отдѣльности* обладалъ всею полнотою государственной власти. Эта-то абсолютная самостоятельность единичнаго лица сдѣлала невозможнымъ самостоятельное существованіе всего польскаго государства.

Но потерявъ свою политическую самостоятельность, Польша еще не погибла: она живетъ своей національной идеей, которая носитъ (хотя нерѣдко въ искаженномъ видѣ) особый теократическій характеръ. Войдя большею частью въ предѣлы русскаго царства, поляки не хотятъ, не могутъ слиться и исчезнуть въ русскомъ морѣ; ибо

они не только составляютъ особую національную силу, но и представляютъ особую духовную идею — идею католичества. Мы знаемъ, что въ католичествѣ заключается одинъ изъ существенныхъ элементовъ христіанской теократіи, что въ немъ начало первосвященническое достигло крайней степени своего развитія; не вдаваясь здѣсь въ богословское разсмотрѣніе вопроса, мы не можемъ отрицать того факта, что только католичество представляетъ *безусловную* самостоятельность церковной власти передъ государствомъ и обществомъ. У насъ на Востокѣ единая вселенская церковь все болѣе и болѣе скрывается за многими національными церквами, связь между которыми все болѣе и болѣе ослабляется. Церковь исключительно или хотя бы только преимущественно *національная* неизбѣжно становится церковью *государственною.* Государственная самостоятельность націи поглощаетъ самостоятельность ея церкви. Для возстановленія въ себѣ независимой церковности нашъ царскій Востокъ долженъ имѣть точку опоры внѣ себя, какъ нѣкогда православіе Востока находило себѣ твердую опору въ западномъ первосвященствѣ. Но западный первосвященникъ въ свою очередь нуждается въ охранѣ и заступленіи восточнаго царя, въ патріархальномъ благочестіи царскаго народа. Возсоединеніе между православіемъ и католичествомъ должно освободить и усилить церковь на Востокѣ, а на Западѣ возстановить христіанскую государственность. И такъ какъ государственная власть Востока принадлежитъ Россіи въ ея царѣ, а духовная власть Запада принадлежитъ римскому первосвященнику, то не являются ли естественными посредниками соединенія наши поляки, подданные русскаго царя и духовныя дѣти римскаго папы, поляки-славяне и близкіе русскимъ по крови, а по духу и культурѣ примыкающіе къ романо-германскому западу?

Въ настоящее время поляки менѣе всего думаютъ о такой роли; всѣ ихъ усилія направлены не къ универсально-религіозной, а къ національно-политической задачѣ — къ возстановленію великаго польскаго государства. Но для всѣхъ кромѣ нихъ самихъ вполнѣ очевидна фантастичность этой цѣли и безплодность ихъ усилій. Правда, послѣ паденія польскаго королевства, поляки кой-что забыли, кой-чему научились. Забыли они безпредѣльность личнаго своеволія, забыли свое «не позволямъ» и научились совокупному и организованному дѣйствію; теперь активная часть польской націи, т. е. шляхта представляетъ довольно сплоченную и дисциплинированную коллек-

тивную силу. Тѣмъ не менѣе для своего политическаго возсозданія полякамъ недостаетъ самыхъ первыхъ необходимыхъ условій. Безъ всякихъ задатковъ крѣпкой государственной власти, при исключительно страдательномъ характерѣ сельскаго класса и при отсутствіи класса городского, вся Польша представляется одной шляхтой. Но шляхта въ лучшемъ случаѣ можетъ служить полезнымъ и важнымъ органомъ въ государственномъ и національномъ тѣлѣ, но никакъ не можетъ образовать самое это тѣло. Поляки должны понять (и лучшіе между ними уже начинаютъ понимать), что это стремленіе частнаго органа стать *въ своей отдѣльности* цѣлымъ организмомъ есть стремленіе и безумное и безнравственное. Хотятъ освободить и возвеличить польскую націю и для этой цѣли смотрятъ на все остальное какъ на средство и на орудіе. Но что если сама польская нація есть только средство и орудіе? Что если истинная суть и значеніе этой націи въ ней самой и не въ томъ, чѣмъ она представляется. т. е. не въ шляхтѣ, а въ томъ, *что* она представляетъ, т. е. въ римскомъ католичествѣ? Воистину такъ оно и есть. Воистину весь смыслъ и вся сила польскаго народа въ томъ, что среди славянства, предъ лицомъ Востока, онъ носитъ и представляетъ великое духовное начало западнаго міра. Погибло польское государство, погибнетъ и польскій національизмъ и всѣ замыслы и предпріятія поляковъ обратятся въ ничто. Но не погибла и не погибнетъ Польша, призванная къ священному служенію. Служить католичеству — вотъ высшее назначеніе польской націи. И первая и величайшая служба — возсоединеніе католичества съ православіемъ, примирительное посредничество между папой и царемъ, — первое начало новой христіанской теократіи.

Если христіанство не обречено на бездѣйствіе, то оно должно показать міру свое нравственное могущество, оправдать себя, какъ религія мира и любви. Я не говорю о любви безразлично ко всѣмъ и ко всему, я не говорю о примиреніи со всѣми и со всѣмъ. Я знаю, что церковь на землѣ есть церковь воинствующая, но да будетъ проклята война междоусобная! Да обличится и разсѣется давній обманъ, питающій беззаконную вражду и ею питаемый! Да возгорится новый огонь въ охладѣвшемъ сердцѣ невѣсты Христовой! Да сокрушатся и ниспровергнутся въ прахъ всѣ преграды, раздѣляющія то, что создано для объединенія вселенной!

Наступитъ день, и исцѣленная отъ долгаго безумія Польша ста-

нетъ живымъ мостомъ между святыней Востока и Запада. Могущественный царь протянетъ руку помощи гонимому первосвященнику. Тогда возстанутъ и истинные пророки изъ среды всѣхъ народовъ и будутъ свидѣтелями царю и священнику. Тогда прославится вѣра Христова, тогда обратится народъ израилевъ. Обратится потому, что въявь увидитъ и познаетъ царство Мессіи въ силѣ и дѣлѣ. И не будетъ тогда Израиль лишнимъ среди Египта и Ассура, среди Польши и Россіи.

Да правда ли, что и теперь еврейство составляетъ совершенно лишній и даже исключительно вредный, паразитическій элементъ въ мѣстѣ своего наибольшаго размноженія — въ русско-польскомъ краѣ? Этотъ край, въ особенности земли Бѣлой и Червонной Руси представляютъ замѣчательное явленіе: соціальные элементы здѣсь рѣзко распредѣлены по различнымъ народностямъ: русскіе составляютъ сельскій земледѣльческій классъ, высшій классъ представляется поляками, а городской промышленный — евреями. Если евреи не только при благопріятныхъ, но большею частью и при весьма неблагопріятныхъ для себя условіяхъ сумѣли однако такъ прочно и безраздѣльно завладѣть западно-русскимъ городомъ, то это явно показываетъ, что они болѣе нежели русскій народъ или польская шляхта способны образовать городской промышленный классъ. Если промышленный классъ *повсюду*, вмѣсто того, чтобы помогать сельскому народу, живетъ на его счетъ, эксплоатируетъ его, то неудивительно, что евреи тамъ, гдѣ они составляютъ весь промышленный классъ, являются эксплоататорами народа. Не они создали такое положеніе. Они были слишкомъ долго въ школѣ польскихъ пановъ, которые одинаково давили и жида и хлопа. Но и помимо пановъ, развѣ своекорыстное угнетеніе одного класса другимъ не есть общее правило соціальной жизни во всей Европѣ? Если наши крестьяне нуждаются въ евреяхъ и терпятъ отъ нихъ притѣсненія, то это возможно единственно лишь въ силу безпомощнаго соціально-экономическаго положенія этихъ крестьянъ, а это положеніе зависитъ не отъ евреевъ. Нуждающійся крестьянинъ идетъ къ евреямъ потому, что *свои ему не помогутъ*. И если евреи, помогая крестьянину, эксплоатируютъ его, то они это дѣлаютъ не потому, что они евреи, а потому, что они — мастера денежнаго дѣла, которое все основано на эксплоатаціи однихъ другими.

Бѣда не въ евреяхъ и не въ деньгахъ, а въ господствѣ. *всевластіи денегъ*, а это всевластіе денегъ создано не евреями. Не ев-

реи поставили цѣлью всей экономической дѣятельности — наживу и обогащеніе, не евреи отдѣлили экономическую область отъ религіозно-нравственной. Просвѣщенная Европа установила въ соціальной экономіи безбожные и безчеловѣчные принципы, а потомъ пеняетъ на евреевъ за то, что они слѣдуютъ этимъ принципамъ.

Дѣла евреевъ не хуже нашихъ дѣлъ, и не намъ обвинять ихъ. Развѣ только въ томъ они виноваты, что остаются евреями, сохраняютъ свое обособленіе. Но покажите же имъ видимое и *осязательное* христіанство, чтобы имъ было къ чему пристать. Они народъ дѣла — покажите имъ христіанское дѣло. Объедините церковь, сочетайте ее съ государствомъ праведнымъ сочетаніемъ, создайте христіанское государство и христіанское общество. Конечно, евреи не примутъ христіанства, когда оно отвергнуто самими христіанами: трудно допустить, что они соединятся съ тѣмъ, что само раздѣлилось. Не возражайте, что христіанскій міръ пользовался нѣкогда единствомъ и однако евреи не плѣнились имъ. Ибо то было единство невольное, полусознательное, неиспытанное и неискушенное. И когда пришло испытаніе и искушеніе, это единство не устояло къ стыду христіанскаго міра, къ оправданію и торжеству еврейства. И будетъ оно право въ своемъ торжествѣ, пока мы не возстановимъ христіанскаго единства свободно и сознательно. Прежде всего на насъ, — русскихъ и полякахъ, лежитъ этотъ долгъ, ибо въ насъ христіанскій Востокъ и Западъ стали лицомъ къ лицу со всей неправдой своей вражды, со всею необходимостью своего примиренія.

Объединеніе христіанства будетъ великимъ раздѣленіемъ іудейства: но если раздѣленіе христіанства было для него бѣдствіемъ, то раздѣленіе Израиля будетъ для него великимъ благомъ. Лучшая часть еврейства войдетъ въ христіанскую теократію, а худшая останется внѣ ея, и лишь въ послѣднія времена, получивъ возмездіе по правдѣ Божіей, спасается по Его милосердію, ибо твердо слово апостола, что *весь Израиль спасется.*

И когда евреи войдутъ въ христіанскую теократію, они принесутъ ей то, въ чемъ ихъ сила. Нѣкогда лучшія силы еврейства представлялись пророками; пророчество было первое проявленіе свободной и дѣятельной личности; потомъ пророки замѣнились *учителями закона,* пророчество перешло въ раввинизмъ — новое проявленіе того же личнаго и дѣятельнаго начала; нынѣ наконецъ главныя силы еврейства обращены преимущественно на дѣятельность экономи-

ческую — послѣднее крайнее проявленіе и матеріализація личнаго начала. Еврейская личность утверждала себя первоначально въ сферѣ божественной, потомъ въ сферѣ раціонально-человѣческой и наконецъ сосредоточивается въ сферѣ матеріальной человѣческой жизни. Здѣсь окончательное выраженіе еврейской силы и эта область останется за евреями и въ христіанской теократіи. Но иной будетъ у нея характеръ, иная цѣль и иное отношеніе къ предмету дѣятельности. Въ нынѣшнемъ безбожномъ и безчеловѣчномъ строѣ нашей жизни и для евреевъ и для не евреевъ цѣль экономической дѣятельности есть только корысть: предметы матеріальной природы, хотя бы и живые, являются только *орудіемъ* для удовлетворенія слѣпыхъ своекорыстныхъ желаній. Въ теократіи же цѣль экономической дѣятельности есть *очеловѣченіе* матеріальной жизни и природы, устроеніе ея человѣческимъ разумомъ, одушевленіе ея человѣческимъ чувствомъ. Такимъ образомъ, эта природа, земля и то, что на ней — животныя и растенія — входятъ уже въ самую цѣль человѣческаго дѣйствія, а не употребляются какъ только его орудія: такое употребленіе есть злоупотребленіе. Когда своекорыстіе не будетъ царить въ общественныхъ отношеніяхъ между людьми, оно перестанетъ господствовать и въ отношеніяхъ человѣка къ природѣ. И въ теократіи матеріальная природа будетъ служить человѣку и гораздо больше, чѣмъ теперь, но это служеніе будетъ основано на обоюдной любви. Природа съ любовью подчинится человѣку, и человѣкъ съ любовью будетъ ухаживать за природой. И какой же народъ болѣе всѣхъ способенъ и призванъ къ такому ухаживанію за матеріальной природой, какъ не евреи, которые изначала признавали за ней право на существованіе, и, не покоряясь ея слѣпой силѣ, видѣли въ ея просвѣтленной формѣ чистую и святую оболочку божественной сущности? И какъ нѣкогда цвѣтъ еврейства послужилъ воспріимчивой средой для воплощенія Божества, такъ грядущій Израиль послужитъ дѣятельнымъ посредникомъ для очеловѣченія матеріальной жизни и природы, для созданія новой земли, идѣже правда живетъ.

Взглядъ перваго славянофила на церковный раздоръ.

1885.

Отвѣтъ Н. Я. Данилевскому.

1885.

Какъ пробудить наши церковныя силы?

1885.

Новозавѣтный Израиль.

1885.

Ученіе XII апостоловъ.

1886.

Взглядъ перваго славянофила на церковный раздоръ.

Первымъ и чистѣйшимъ славянофиломъ можетъ быть, по справедливости, названъ Юрій Крижаничъ, жившій въ XVII вѣкѣ и одинаково замѣчательный какъ христіанскій мыслитель, славянскій патріотъ, политикъ и филологъ. По происхожденію хорватъ, онъ еще въ молодыхъ годахъ пріѣхалъ въ Россію, одушевленный любовью къ нашему народу и съ мечтою объединенія всѣхъ славянъ подъ державой русскаго царя. Но будучи глубоко вѣрующимъ христіаниномъ, Крижаничъ не отдѣлялъ своей политической идеи отъ религіозныхъ и нравственныхъ началъ. Онъ явился прежде всего прямымъ и безбоязненнымъ обличителемъ общественныхъ грѣховъ, отъ которыхъ страдала Россія. Эти обличенія не произвели желаннаго дѣйствія, и самъ Крижаничъ сильно пострадалъ за нихъ. Въ 1660 г. онъ былъ сосланъ въ Сибирь, и лишь послѣ двадцатилѣтней неволи, совершенно разрушившей его силы, былъ наконецъ отпущенъ на свободу и умеръ подъ Вѣной въ славянскомъ войскѣ Яна Собѣскаго. Плодомъ его пребыванія въ Россіи и свидѣтельствомъ любви къ ней осталось нѣсколько сочиненій, лишь въ недавнее время открытыхъ и изданныхъ О. М. Бодянскимъ и П. А. Безсоновымъ. Одно изъ нихъ — изысканіе о русской грамматикѣ — заслужило ему со стороны издателя (покойнаго Бодянскаго) названіе отца сравнительной филологіи. За другое сочиненіе о государствѣ (разговоры о владательствѣ) его называютъ предшественникомъ Петра Великаго [1]. Въ третьемъ сочиненіи о Прови-

---

[1] См. „Словарь русскихъ писателей“, изданный подъ редакціей О. Миллера. Болѣе обширныя статьи о Крижаничѣ въ „Православномъ Обозрѣніи“ за 1870 г. и отдѣльная монографія А. Маркевича, „Юрій Крижаничъ и его литературная дѣятельность“, Варшава 1876. Извѣстное сочиненіе Крижанича — отвѣтъ на соловецкую челобитную.

дѣніи или Промыслѣ Божіемъ, написанномъ по латыни (другія написаны на славяно-русскомъ нарѣчіи), и изданномъ, къ сожалѣнію, далеко не въ полномъ объемѣ П. А. Безсоновымъ, Крижаничъ прилагаетъ христіанскую точку зрѣнія къ важнѣйшимъ вопросамъ народной жизни. Въ томъ же духѣ написано, повидимому, и его духовное завѣщаніе къ русскому народу, которое, по сообщенію «Новаго Времени», только что открыто тѣмъ же заслуженнымъ филологомъ, П. А. Безсоновымъ.

Въ виду нѣкоторыхъ сужденій, высказанныхъ недавно у насъ по поводу соединенія церквей, мнѣ показалось не лишнимъ напомнить, что думалъ и писалъ объ этомъ предметѣ первый по времени, а можетъ быть и по достоинству, славянофилъ, посмертный сотрудникъ «Русской Бесѣды», котораго, конечно, нельзя упрекнуть ни въ отвлеченности ума, ни въ недостаткѣ національнаго чувства. Въ концѣ своего сочиненія о «Промыслѣ» (написаннаго въ формѣ діалога), Крижаничъ говоритъ, между прочимъ, слѣдующее по поводу раздѣленія между восточной и западной церковью: «Ты долженъ, Валерій, при семъ случаѣ замѣтить вещь достопримѣчательнѣйшую, о которой я намѣренъ тебѣ сказать, хотя она лежитъ и внѣ нашего настоящаго плана, именно, что церковный раздоръ есть злодѣяніе изо всѣхъ злодѣяній огромнѣйшее и гнуснѣйшее, и что оно содержитъ въ себѣ злобу всѣхъ грѣховъ.

«Ибо, во-первыхъ, раздоръ есть грѣхъ *умственный*, совершенный на небѣ сатаною ....

«Во-вторыхъ, что есть грѣхъ *общественный* или *народный* и преображенный въ благочестіе, а потому нѣтъ на него никакого исправителя (nullus corrector), т е. никого, кто по обязанности долженъ бы былъ ему противодѣйствовать, какъ суды и власти противодѣйствуютъ завѣдомымъ преступленіямъ частныхъ лицъ.

«Въ-третьихъ, раздоръ есть грѣхъ, въ коемъ совершающіе его *не сознаются* и не считаютъ его грѣхомъ, но дѣломъ благочестія.

«Въ-четвертыхъ, раздоръ зачинается *изъ обдуманной злобы*, ибо онъ не происходитъ изъ похоти и плоти, ни изъ гнѣва, но изъ *честолюбія, соревнованія и зависти*, не безъ *клеветъ*, придуманныхъ противъ первосвященниковъ церкви.

«Въ-пятыхъ, это грѣхъ *величайшій*, поелику прямо противится величайшей добродѣтели — любви. Ибо любовь есть первая и величайшая добродѣтель или царица и совершенство всѣхъ добродѣтелей.

Слѣдовательно, раздоръ, коимъ разрушается любовь и единеніе, долженъ быть грѣхомъ величайшимъ и корнемъ множества грѣховъ».

И наша Россія страдала и страдаетъ отъ этого величайшаго и не сознаннаго грѣха. Несмотря, однако, на великость этого бѣдствія, Крижаничъ увѣренъ, что оно можетъ быть легко и совершенно устранено безъ всякой смуты въ царствѣ и безъ всякаго оскорбленія народа, но съ великимъ умилостивленіемъ гнѣва Божія и съ «великой надеждой отвратить кары и бичи Божіи, которые насъ непрестанно поражаютъ».

Крижаничъ возлагалъ свои надежды на власть царя и мнѣніе русскаго собора. Но сначало необходимо было выяснить русскимъ людямъ, въ чемъ дѣло и гдѣ правда. И тутъ всѣ старанія Крижанича уничтожались равнодушіемъ въ религіи тѣхъ людей, которые стояли наверху государства и общества. Нашъ авторъ съ горестью передаетъ слѣдующій типичный отвѣтъ одного изъ нихъ: «Нѣкто изъ вельможъ былъ спрошенъ: «Вы, господа, обилуете всякими средствами и ничего вамъ не недостаетъ въ этой жизни, кромѣ имени царскаго. Итакъ, отчего же вы чрезъ эти временныя блага не добываете себѣ благого обиталища въ жизни вѣчной?» Онъ же отвѣтствовалъ: «*Здѣсь бы пожить*, а *тамъ Богъ дастъ*» (ille respondit: «zdes bi pozit, a tam Bog dast»).

Такіе люди, разсказываетъ далѣе Крижаничъ, «принимаютъ подобныя дѣла за ничто, будто это пустяки, и не двинутся, а сидятъ спокойно, покуда могутъ».

И думаютъ, что поступаютъ весьма мудро, когда говорятъ: «оставимъ дѣла идти ихъ дорогой». А не мыслятъ, что мудрость сего вѣка есть безуміе предъ Богомъ и что Богъ потребуетъ отъ нихъ отчета за такое нерадѣніе. Тѣмъ же, кои напоминаютъ имъ, обыкновенно отвѣтствуютъ: «теперь не время заниматься дѣлами церковными, — займемся ими, когда повершимъ дѣла политическія. А этому никогда не бывать, ибо никогда въ мірѣ не будетъ конца войнамъ и заботамъ политическимъ».

Немногимъ измѣнилось наше положеніе въ этомъ дѣлѣ съ тѣхъ поръ, какъ Крижаничъ, два вѣка тому назадъ, погибъ за свою ревность въ домѣ Божіемъ. Явились у насъ люди, усвоившіе себѣ его политическую идею объединенія всѣхъ славянскихъ народовъ. Но главное внутреннее препятствіе къ этому единенію — нашъ коренной и величайшій грѣхъ остается попрежнему грѣхомъ несознаннымъ, попреж-

нему прикрывается видомъ благочестія. Тотъ же грѣхъ и то же равнодушіе: здѣсь бы пожить. А между тѣмъ нашъ народъ глубоко чувствуетъ недостатки и грѣхи своей жизни, ждетъ не дождется ея исправителей и руководителей. Но исправлять и направлять жизнь восьмидесятимилліоннаго народа могутъ только общественныя силы, объединенныя высшимъ началомъ и правильно устроенныя для совокупнаго, дружнаго дѣйствія. А какое же у насъ можетъ быть объединеніе, какая же организація и совокупное дѣйствіе, когда мы равнодушны и даже враждебны къ истинной основѣ всякаго единенія — къ единству церковному?

Не будемъ, однако, ради нашего общественнаго грѣха впадать въ грѣхъ унынія. Мы припомнимъ обличенія и сѣтованія Крижанича — припомнимъ и укрѣплявшую его вѣру: «Производительная всѣхъ вещей причина есть Промыселъ Божій, конечная же причина или цѣль, ради которой происходятъ всѣ побѣды и пораженія и всѣ какія ни на есть дѣла въ мірѣ, есть слава Божія и Царство Іисусъ-Христово, то есть святая церковь, торжествующая на небесахъ и воинствующая на землѣ».

Отвѣтъ Н. Я. Данилевскому.

1885.

Приготовляя къ печати обширное сочиненіе по церковному вопросу, я могъ бы и не отвѣчать на критику, относящуюся къ прежнимъ моимъ опытамъ. Но такъ какъ появленіе этого труда можетъ быть помимо моей воли замедлено, то я и не нахожу возможнымъ оставить безъ отвѣта серьезныя и обстоятельныя возраженія столь заслуженнаго писателя, какъ Н. Я. Данилевскій. Ограничусь впрочемъ самымъ необходимымъ.

Г. Данилевскій начинаетъ съ обвиненія меня въ пристрастіи, — въ томъ, что я становлюсь на сторону римскаго католичества. Я убѣжденъ (какъ и прежде о томъ заявлялъ), что поистинѣ православіе и католичество не исключаютъ, а восполняютъ другъ друга; поэтому нѣтъ у меня никакого побужденія становиться на *одну* сторону, или жертвовать однимъ для другого. Тѣмъ не менѣе г. Данилевскій можетъ справедливо указать на то, что я заступаюсь за католичество, защищаю его отъ различныхъ обвиненій. Но я пишу въ Россіи и имѣю въ виду преимущественно русскую литературу, въ которой по отношенію къ католичеству я не нахожу почти ничего, кромѣ враждебной полемики, предразсудковъ и недоразумѣній; поэтому, являясь здѣсь единственнымъ защитникомъ католичества, я исполняю, по моему убѣжденію, только долгъ безпристрастія и справедливости. Если бы сочиненія католическихъ писателей имѣли къ намъ свободный доступъ, если бы, съ другой стороны, хотя кто-нибудь изъ писавшихъ у насъ объ этомъ предметѣ сдѣлалъ справедливую и доброжелательную оцѣнку положительныхъ религіозныхъ элементовъ, представляемыхъ католичествомъ, тогда и мои разсужденія могли бы имѣть менѣе апологетическій характеръ. Впрочемъ, относительно безпристрастія позволю

себѣ привести сужденіе другого моего критика, еще болѣе мною недовольнаго, чѣмъ г. Данилевскій. А именно авторъ статей: «Наши новые философы и богословы» въ духовно-ученомъ журналѣ «Вѣра и Разумъ», рѣшительно осуждая мои взгляды на церковь, не отказываетъ имъ однако въ нѣкоторомъ безпристрастіи. «Указанное нами его воззрѣніе, — говоритъ про меня этотъ критикъ, — хочетъ быть безпристрастнымъ; съ высоты своихъ особенныхъ точекъ зрѣнія онъ одинаково видитъ первоначальныя причины розни какъ въ церкви Восточной, такъ и въ церкви Западной, т. е. онъ не оправдываетъ ни ту, ни другую; и если его симпатіи больше склоняются въ пользу церкви Западной, то это, повидимому, вытекаетъ только изъ его философскихъ началъ, а не изъ какихъ-либо историческихъ фактовъ, и во всякомъ случаѣ утверждается корнями своими въ благожелательной любви къ церкви Восточной» (Вѣра и Разумъ», № 1, 1885, стр. 52 и 53). Прибавлю отъ себя, что мною было указано на всѣ святыя и великія качества православнаго Востока: на благочестіе и вѣрность отеческимъ преданіямъ, на заботливое охраненіе церковной святыни, на стремленіе къ аскетическимъ подвигамъ, на высоту духовнаго созерцанія. Если же, тѣмъ не менѣе, говоря о Византіи, я долженъ былъ указать на рѣзкое и характерное противорѣчіе между высотой церковно-монашеской святости и глубокимъ паденіемъ мірской жизни, если въ этомъ противорѣчіи я находилъ нравственно-историческое оправданіе для господства цѣльной и прямодушной силы ислама надъ внутренно-раздвоившимся православнымъ Востокомъ, то напрасно г. Данилевскій спрашиваетъ: а развѣ на Западѣ не то же самое? Безъ сомнѣнія люди и тамъ были такъ же по-своему порочны, какъ и въ Византіи. Но въ то время какъ на Западѣ мы находимъ сотни соборовъ, созываемыхъ съ нарочитою цѣлью исправленія нравовъ и жизни у духовенства и мірянъ, едва ли г. Данилевскій можетъ указать въ Византіи хотя на одинъ соборъ съ такимъ характеромъ и значеніемъ. При всей своей порочности, средневѣковый Западъ никогда не мирился съ противорѣчіемъ религіознаго идеала и житейской дѣйствительности и всячески старался уничтожить, или по крайней мѣрѣ ослабить это противорѣчіе. Оттого и самое монашество западное имѣло характеръ по преимуществу дѣятельный. А затѣмъ у Западной церкви, или лучше сказать у церковныхъ людей Запада, могли быть свои грѣхи, быть можетъ, еще болѣе тяжкіе, чѣмъ грѣхи Византіи, за что послѣдовало и наказаніе болѣе тяжкое въ видѣ про-

тестантизма и дальнѣйшаго антихристіанскаго движенія, которое безъ сомнѣнія болѣе враждебно и вредно для Церкви, нежели исламъ.

Г. Данилевскій указываетъ на мое пристрастіе и по поводу флорентійской уніи. Но объ этомъ дѣлѣ представленія моего критика кажется весьма удалены отъ исторической дѣйствительности. Я не буду указывать здѣсь ни на акты флорентійскаго собора, ни на изслѣдованія какихъ-либо западныхъ писателей, но настоятельно укажу лишь на превосходную диссертацію г. Садова о Виссаріонѣ Никейскомъ и его времени.

Далѣе г. Данилевскій и въ принципѣ и въ частностяхъ возстаетъ противъ историческаго взгляда на раздѣленіе церквей, какъ на проявленіе исконнаго противоборства между Востокомъ и Западомъ. Исходя изъ своей во всякомъ случаѣ замѣчательной теоріи культурно-историческихъ типовъ (подробно изложенной въ его извѣстномъ сочиненіи «Россія и Европа»), г. Данилевскій находитъ противоположеніе Востока и Запада слишкомъ широкимъ и неточнымъ обобщеніемъ. Но такимъ же образомъ можно судить и о «культурно-историческихъ типахъ» г. Данилевскаго, если стать на какую-нибудь спеціальную точку зрѣнія. Такъ, напр., для ученаго, изучающаго дравидійскія племена въ Индустанѣ, терминъ Индія въ смыслѣ единаго культурно-историческаго типа не имѣетъ никакого значенія и можетъ казаться произвольнымъ и безплоднымъ обобщеніемъ. Дѣло въ томъ, на какую ступень обобщенія мы становимся. Я же, съ своей стороны, становясь и на крайнюю ступень обобщенія, вовсе не думаю отвергать предыдущія ступени. Я вполнѣ признаю существованіе культурно-историческихъ типовъ, указанныхъ г. Данилевскимъ, но ихъ типическія различія не закрываютъ для меня еще болѣе важной противоположности между историческимъ Востокомъ и Западомъ, а также не мѣшаютъ мнѣ признавать послѣдовательное преемство всемірной исторіи, которое гораздо сложнѣе простого хронологическаго порядка.

Что касается до отдѣльныхъ историческихъ указаній моего почтеннаго критика, то они кажутся мнѣ не совсѣмъ основательными, а отчасти и не совсѣмъ понятными. Неосновательно утвержденіе г. Данилевскаго, будто въ началѣ исторіи мы находимъ на исторической сценѣ одинъ только «Востокъ». Если говорить о языческомъ мірѣ (а о евреяхъ у насъ рѣчи не было), то безъ сомнѣнія эпоху троянской войны должно отнести къ начальнымъ временамъ исторіи.

А въ эту эпоху (т. е. за 1,000 лѣтъ до Р. X.) мы находимъ на исторической сценѣ и Востокъ съ его патріархальными деспотіями (въ Индіи, Бактріи, Халдеѣ, Египтѣ) и Западъ съ его вольными дружинами (въ Элладѣ). На эту исконную двойственность указывалъ еще Геродотъ, а Аристотель далъ ей довольно полное опредѣленіе. Неужели и старый Геродотъ виноватъ въ пристрастіи къ двойственнымъ или полярнымъ схемамъ?

Непонятными мнѣ показались возраженія г. Данилевскаго противъ моего указанія, что христіанскій Востокъ сосредоточился вокругъ царя въ Византіи, а христіанскій Западъ — вокругъ первосвященника въ Римѣ. Это положеніе я считалъ и продолжаю считать какъ бы исторической аксіомой. Г. Данилевскій, повидимому, признаетъ чистою случайностью перенесеніе императорской столицы съ Запада на Востокъ, изъ Рима въ Византію. И послѣ того, замѣчаетъ онъ, бывали императоры и на Западѣ, какъ будто изъ этого слѣдуетъ, что они пользовались тамъ такимъ же значеніемъ, какое принадлежало на Востокѣ императорамъ византійскимъ. Впрочемъ, тутъ же г. Данилевскій указываетъ и на противоположный фактъ, а именно, что на Западѣ императоровъ иногда вовсе не было. Когда ихъ тамъ не было, тогда тѣмъ удобнѣе западные народы могли сосредоточиться вокругъ папы, который былъ съ ними всегда. Напрасно также упоминаетъ г. Данилевскій и о Карлѣ Великомъ: при всемъ своемъ величіи, онъ и самъ на себя смотрѣлъ, и другіе на него смотрѣли какъ на вторую власть послѣ папы, что и требовалось доказать. Быть можетъ, во всемъ этомъ есть между нами какое-нибудь недоразумѣніе: иначе мнѣ представляется слишкомъ невѣроятнымъ, чтобы г. Данилевскій отрицалъ очевидную противоположность между центральнымъ значеніемъ царя на православномъ Востокѣ и таковымъ же центральнымъ значеніемъ папы на католическомъ Западѣ.

Мнѣ нѣтъ надобности спорить противъ всѣхъ историческихъ замѣчаній моего почтеннаго критика, такъ какъ они прямого отношенія къ дѣлу не имѣютъ, и самъ г. Данилевскій не придаетъ имъ существеннаго значенія. Перехожу къ главному, — къ вопросу о Filioque.

Здѣсь г. Данилевскій, повидимому, стоитъ на почвѣ не совсѣмъ твердой. Довѣряясь весьма плодовитому, но не всегда разборчивому писателю, отцу Геттэ, онъ безо всякихъ оговорокъ ссылается на посланіе папы Іоанна VIII къ патріарху Фотію, какъ на документъ совершенно безспорный. Между тѣмъ это посланіе имѣетъ явные при-

знаки поддѣлки и признается какъ поддѣльное наиболѣе компетентными учеными; съ обозначеніемъ своей поддѣльности помѣщено оно и въ извѣстныхъ собраніяхъ церковно-историческихъ документовъ. Не сослался бы г. Данилевскій и на папу Льва III, если бы ему было извѣстно, о чемъ собственно говорилъ этотъ папа посламъ Карла Великаго съ Ахенскаго собора; о содержаніи этой папской рѣчи существуютъ современныя свидѣтельства.

Что касается до утвержденія г. Данилевскаго, что вопросъ о Filioque рѣшенъ отрицательно на второмъ вселенскомъ соборѣ, и что это рѣшеніе заключается въ 8-мъ членѣ константинопольскаго символа, то такое мнѣніе не можетъ быть допущено ни по логическимъ, ни по историческимъ соображеніямъ. Логически несомнѣнно, что всякое простое утвержденіе исключаетъ только свое отрицаніе; такъ, утвержденіемъ, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца исключается противоположное, что онъ *не* исходитъ отъ Отца. Исторически несомнѣнно, что константинопольскій соборъ въ 8-мъ членѣ своего символа имѣлъ въ виду опредѣленное еретическое ученіе пневматомаховъ (духоборцевъ), отвергавшихъ первоначальную связь Духа Св. съ Отцомъ, отнимавшихъ у Него божеское достоинство, признававшихъ Его тварію Сына. Противъ такого лжеученія достаточно и цѣлесообразно было сказать то, что и сказано въ 8-мъ членѣ символа. А чтобы отцы этого собора хотѣли дать полное и окончательное опредѣленіе догмата о Духѣ Св. безотносительно къ пневматомахамъ — этого ниоткуда не видно. Напротивъ, во всѣхъ послѣдующихъ православныхъ соборахъ и исповѣданіяхъ вѣры (до раздѣленія церквей), каждый разъ какъ упоминается о второмъ вселенскомъ соборѣ, то признаніе его догматическаго постановленія выражается всегда въ такой формулѣ: принимаю также и соборъ ста пятидесяти отцовъ въ царствующемъ градѣ при Ѳеодосіи Великомъ, подтвердившій никейскую вѣру и разъяснившій ее *противъ богохульнаго ученія пневматомаховъ*, отвергавшихъ божество Духа Св. и признававшихъ Его тварію. — Католики божества Духа Св. не отвергаютъ и тварію Его не признаютъ. Если же кто-либо изъ нихъ впалъ въ другое новое заблужденіе о Духѣ Св. по отношенію Его къ Сыну, то для осужденія этого новаго заблужденія потребно было и новое постановленіе вселенской церкви. Ибо на второмъ вселенскомъ соборѣ и до него, вопросъ о томъ, исходитъ ли Духъ Св. и отъ Сына, никѣмъ еще не поднимался, разсматриваемъ не былъ, а слѣдовательно, не могъ быть и рѣшенъ

ни въ томъ, ни въ другомъ смыслѣ. Такимъ образомъ, на мой вопросъ, какимъ вселенскимъ соборомъ Filioque осуждено, какъ ересь, — единственно возможнымъ отвѣтомъ остается тотъ, что такого осужденія никогда не было, а слѣдовательно, мы не имѣемъ права считать католическое ученіе о Духѣ Св. — ересью. Не имѣетъ этого права даже въ своей точки зрѣнія и г. Данилевскій, признающій, что въ 8-мъ членѣ константинопольскаго символа implicite или подразумѣвательно заключено осужденіе Filioque. Подразумѣвательнаго выраженія истины было бы достаточно, если бы и заблужденіе только подразумѣвалось; а въ такихъ случаяхъ, когда заблужденіе выступаетъ явно и опредѣленно, церковь никогда не ограничивалась подразумѣвательнымъ рѣшеніемъ, а высказывалась такъ же явно и опредѣленно, устраняя возможность всякой двусмысленности. Потому и еретики, осужденные на вселенскихъ соборахъ, не имѣли возможности перетолковывать въ свою пользу церковное рѣшеніе, а вынуждены бывали прямо отвергать осудившіе ихъ соборы (такъ аріане отвергали никейскій соборъ, несторіане — эфесскій и т. д.). А когда противъ нихъ были еще только подразумѣвательныя рѣшенія прежнихъ соборовъ, которыя они могли истолковывать въ свою пользу, тогда они и не считались отдѣленными отъ церкви. Но церковь никогда не терпѣла такого двусмысленнаго положенія. Вся исторія вселенскихъ соборовъ состоитъ въ томъ, что извѣстныя истины, прежде подразумѣвавшіяся, при появленіи новыхъ заблужденій получали новыя твердыя опредѣленія, не допускающія уже сомнѣнія или перетолкованія. Такъ, когда изъ монофизитской ереси выродилось новое заблужденіе — монофелитство, — то православные не ограничились ссылкой на халкидонскій соборъ, который въ своемъ осужденіи монофизитства implicite осудилъ и монофелитство, а созвали новый — шестой вселенскій соборъ explicite осудилъ монофелитовъ.

Если угодно г. Данилевскому, я могу дать своему вопросу такую форму, кажется, не допускающую никакого недоразумѣнія: такъ какъ католики, признавая вмѣстѣ съ нами второй вселенскій соборъ и его символъ, полагаютъ, что въ 8-мъ членѣ этого символа ученіе объ исхожденіи Духа Св. отъ Отца и Сына, хотя не высказано, но и не исключено, въ нашемъ же восточномъ богословіи укоренилось противное мнѣніе, то спрашивается, какимъ постановленіемъ вселенской церкви католическое мнѣніе осуждено, а наше утверждено?

Такого постановленія г. Данилевскій указать не можетъ, а слѣ-

довательно, какъ бы онъ, или кто-либо другой, ни былъ увѣренъ въ еретичествѣ католиковъ, это остается только личною увѣренностью и частнымъ мнѣніемъ, которому противоположно мнѣніе многихъ выдающихся представителей православія.

Въ своихъ разсужденіяхъ о Filioque г. Данилевскій, подобно большинству нашихъ полемистовъ, частью намѣренно соединяетъ, частью ненамѣренно смѣшиваетъ догматическій вопросъ объ исхожденіи Св. Духа съ историческимъ вопросомъ о прибавленіи словъ «и отъ Сына» къ царьградскому символу. Между тѣмъ мнѣніе, по которому фактъ прибавки этихъ словъ имѣетъ первостепенное значеніе въ этомъ дѣлѣ, такое мнѣніе, хотя и раздѣляемое г. Данилевскимъ, имъ же и опровергается во второй половинѣ его статьи. Здѣсь оказывается, что, и не прибавляя и не убавляя ни слова къ тексту православнаго символа, можно понимать этотъ текстъ въ смыслѣ совершенно еретическомъ. А именно девятый членъ символа (о церкви) католики хотя читаютъ вполнѣ тождественно съ нами, тѣмъ не менѣе, по мнѣнію г. Данилевскаго, они и относительно этого пункта впадаютъ въ заблужденіе, еще болѣе тяжкое и важное, которое онъ не обинуясь называетъ также ересью. Значитъ, и съ его точки зрѣнія вопросъ объ истинѣ и заблужденіи, о православіи и ереси, не можетъ зависѣть окончательно отъ того или другого чтенія константинопольскаго символа, а рѣшается на какихъ-то другихъ основаніяхъ. На какихъ основаніяхъ рѣшаетъ этотъ вопросъ г. Данилевскій относительно ученія о церкви, для меня не совсѣмъ ясно. Прежде всего, мнѣ кажется, онъ сливаетъ вмѣстѣ два вопроса весьма различные, а именно вопросъ о существѣ церкви какъ единой, святой, вселенской и апостольской, а затѣмъ вопросъ о формѣ правленія въ церкви. Сущность церкви опредѣлена въ 9-мъ членѣ нашего символа, и этотъ членъ католики не только читаютъ, но и понимаютъ такъ же, какъ мы. Вопросъ же объ общей формѣ правленія вселенской церкви ни на одномъ изъ 7 вселенскихъ соборовъ рѣшаемъ не былъ, и слѣдовательно мы не имѣемъ права признавать ересью какое бы то ни было рѣшеніе этого вопроса. Г. Данилевскій сравниваетъ устройство вселенской церкви съ Соединенными Штатами Америки. Католическій богословъ нашелъ бы болѣе подходящее для себя сравненіе въ нашемъ русскомъ царствѣ. Что же изъ этого слѣдуетъ и кѣмъ рѣшенъ этотъ споръ?

Въ разсужденіяхъ г. Данилевскаго о церкви неясенъ для меня главнѣйшій пунктъ. А именно, когда онъ говоритъ, что церковь вѣ-

рить только самой себѣ, что церковь *сама* даетъ санкцію и ратификацію соборнымъ рѣшеніямъ, то для меня непонятно, что здѣсь означаетъ *сама* церковь, какъ и въ чемъ выражается голосъ *самой* церкви? Пусть не говоритъ г. Данилевскій, что всякій принадлежащій къ церкви, или живущій въ церкви, непосредственно въ самомъ себѣ находитъ ея рѣшенія и что въ этихъ рѣшеніяхъ всѣ члены церкви всегда между собою согласны. Вѣдь этого конечно нѣтъ. Г. Данилевскій, напримѣръ, безъ сомнѣнія человѣкъ православный, живущій въ церкви, говоря о весьма важномъ церковномъ вопросѣ, именно о значеніи католичества, рѣшаетъ его въ томъ смыслѣ, что католичество есть ересь, и что оно находится внѣ вселенской церкви. Между тѣмъ, съ другой стороны, г. Стояновъ, сотрудникъ духовно-ученаго журнала «Вѣра и Разумъ», также, безъ сомнѣнія, человѣкъ православный и живущій въ церкви, пишетъ слѣдующее: «Въ самомъ ли дѣлѣ мы, восточные христіане, подобно западнымъ, впадаемъ въ ту узкую односторонность, по которой исключительно свою лишь восточную церковь считаемъ вселенскою? *Рѣшительно нѣтъ*. Мы очень хорошо знаемъ, что въ этомъ отношеніи надобно различать два взгляда: взглядъ до-петровскаго времени, и взглядъ послѣ Петра Великаго. *Если первый взглядъ, основывавшійся на недостаточномъ знакомствѣ съ римскою церковью, считалъ ее еретическою*, аріанскою, несторіанскою, савелліанскою и даже жидовскою, *то кто же въ наше время держится подобныхъ воззрѣній»* («В. и Р.», № 3, стр. 180). Далѣе авторъ, ссылаясь на трехъ извѣстныхъ православныхъ богослововъ, показываетъ, что католическая церковь должна быть признана частью вселенской церкви Христовой.

Г. Данилевскій въ своихъ возраженіяхъ руководился тѣми вопросами, которые были мною нѣкогда поставлены въ одной полемической замѣткѣ. Эти вопросы были обращены собственно къ отцу протоіерею Иванцову-Платонову, которому были отчасти извѣстны тѣ положительныя основанія, съ которыми я связывалъ свои вопросы. Мое изложеніе этихъ основаній осталось неизвѣстно для остальныхъ читателей, въ томъ числѣ и для г. Данилевскаго, а потому и большая часть самихъ вопросовъ не имѣла для него надлежащаго смысла. Поэтому позволитъ онъ мнѣ обратиться къ нему съ тремя вопросами, прямо вызванными его собственными замѣчаніями.

1) Какимъ способомъ *сама* церковь санкціонируетъ и ратификуетъ постановленія вселенскихъ соборовъ?

2) Такъ какъ представители православія разногласятъ между собой во взглядахъ и въ практическомъ отношеніи къ католичеству, ибо одни изъ нихъ относятся къ католикамъ какъ къ язычникамъ (перекрещиваютъ ихъ), другіе признаютъ въ нихъ еретиковъ, третьи же считаютъ ихъ членами вселенской церкви, — то какъ я могу узнать рѣшеніе *самой* церкви по этому предмету?

3) Въ виду различія во взглядахъ между царьградскимъ патріархатомъ и нашимъ синодомъ по отношенію къ болгарскому расколу, какъ узнать мнѣ, на чьей сторонѣ находится сама церковь?

Безъ сомнѣнія, и мнѣ и читателямъ «Извѣстій» будетъ въ высшей степени интересно знать отвѣтъ Н. Я. Данилевскаго на эти вопросы. Если ему угодно будетъ дать его, я съ своей стороны воздержусь отъ дальнѣйшихъ возраженій до появленія своего большого труда о церковномъ вопросѣ.

Этотъ вопросъ былъ бы безплоднымъ, и нашъ антагонизмъ съ католичествомъ былъ бы безысходнымъ, если бы было несомнѣнно, что западное католическое понятіе о формѣ церковнаго правленія несовмѣстимо съ православіемъ. Но именно это и подлежитъ спору. Наши взгляды на католичество и его отношеніе къ православію, какъ указываетъ г. Стояновъ, существенно измѣнились. Было же время, когда вслѣдствіе нашего незнакомства съ римскою церковью мы считали ее аріанскою, несторіанскою, жидовскою? Теперь авторитетные представители православія, не отнимая у католичества церковно-христіанскаго характера, видятъ въ немъ или «самую частную» церковь (Авдій Востоковъ), или церковь хотя и истинную, но не чисто-истинную (митрополитъ Филаретъ). При дальнѣйшемъ ближайшемъ знакомствѣ съ католичествомъ, этотъ послѣдній взглядъ, можетъ быть, подтвердится и оправдается; но можетъ быть, и измѣнится. Во всякомъ случаѣ это ближайшее, полное и всестороннее знакомство необходимо прежде всего. А возможно оно только при полнотѣ богословской свободы. Вотъ гдѣ мы сошлись наконецъ съ уважаемымъ Н. Я. Данилевскимъ въ общемъ желаніи. Со всѣми превосходными замѣчаніями его я вполнѣ согласенъ и радуюсь, что онъ ихъ высказалъ.

Теперь, когда мы очутились на общей почвѣ, Н. Я. Данилевскій не посѣтуетъ на меня и за упрекъ, относящійся не столько къ нему, сколько вообще къ его единомышленникамъ. Славянофиловъ, столь высоко держащихъ знамя православія и полагающихъ сущность его

въ братской любви, можно спросить, довольно ли они показали братской любви по отношенію къ католикамъ? Могутъ ли католики повѣрить на слово, что сущность православія въ любви, когда отъ насъ, представителей православія, они видѣли только или отчужденіе, или преувеличенныя обвиненія? Первое требованіе любви — поставить себя въ положеніе другого, стать на его точку зрѣнія. Но кто же изъ насъ пытался войти въ положеніе вѣрующаго католика, стать на его точку зрѣнія? Вы скажете, что эта точка зрѣнія ложная; но вѣдь это только пока ваше личное мнѣніе. Но пусть вы правы, пусть католическая точка зрѣнія ложная, однако не болѣе ложная, чѣмъ точка зрѣнія язычниковъ эллиновъ, которымъ ап. Павелъ говорилъ въ аѳинскомъ ареопагѣ? А какъ и что онъ имъ говорилъ? Не старался ли онъ всячески засыпать бездну между христіанствомъ и язычествомъ, не старался ли онъ стать на точку зрѣнія эллинской философіи и поэзіи, не говорилъ ли онъ имъ: у васъ все, вы и умны, и благочестивы, и истиннаго Бога хорошо понимаете, и даже жертвенникъ ему имѣете, только имени его не знаете, и вотъ я пришелъ вамъ сказать его. Такъ и намъ слѣдовало бы относиться къ католичеству, если бы даже мы считали его равнымъ язычеству. Вникните въ собственную сущность чужого воззрѣнія, откройте его истинное значеніе, сведите къ наименьшему взаимное разногласіе, тогда и можно будетъ обратиться къ единомыслящимъ на понятномъ для нихъ языкѣ, съ доступнымъ для нихъ словомъ. Найдите у нихъ сначала жертвенникъ истинному Богу, а потомъ уже и предложимъ имъ новыя имена Божіи — тогда, быть можетъ они ихъ и не отвергнутъ.

Если мой настоящій отвѣтъ, въ которомъ я иногда довольствовался намеками и нерѣдко прибѣгалъ къ фигурѣ умолчанія, не удовлетворитъ моего почтеннаго критика, то я прошу его принять въ соображеніе, что мой полный и обстоятельный отвѣтъ — впереди, и у меня не было желанія надолго отъ него отвлекаться для отрывочныхъ и преждевременныхъ объясненій.

Какъ пробудить наши церковныя силы?

Открытое письмо къ С. А. Рачинскому.

1885.

Примите эти нѣсколько словъ не какъ возраженіе на вашъ призывъ, а какъ дополненіе къ нему. Я хочу только еще разъ напомнить единственное практическое средство къ тому, чтобы пробужденіе и обновленіе нашихъ церковныхъ силъ совершилось въ размѣрахъ, требуемыхъ нуждою и опасностью времени.

Вы призываете людей изъ образованной мірской среды идти въ сельскіе священники для самоотверженнаго служенія церкви и народу. Ясно, что для такого подвига одинаково необходимы и горячая любовь къ народу, и крѣпкая вѣра въ церковь. Возьмите человѣка, искренно сострадающаго народнымъ нуждамъ, способнаго къ пожертвованію цѣлой жизни на благо ближнихъ, — если этотъ человѣкъ не вѣритъ въ церковь, онъ въ священники не пойдетъ, а если онъ пойдетъ въ народные учителя, то, любя народъ и желая ему *по-своему* блага, онъ постарается выбросить изъ школы Четьи-Минеи и замѣнить ихъ мірскими учебниками, — и будетъ правъ передъ своею совѣстью.

Чтобы исполнилось ваше сердечное желаніе, люди изъ нашего общества должны такъ твердо вѣрить въ церковь, чтобы и самимъ отдаться ей беззавѣтно, и съ нею же неразрывно связать въ глубочайшемъ своемъ убѣжденіи благо всего народа. Мы сами — *частица* церкви, но если мы не вѣримъ въ свое *цѣлое*, то какъ же мы предадимъ ему и свою и народную душу? А какъ же мы повѣримъ въ это цѣлое, когда оно и не живетъ и не дѣйствуетъ *какъ цѣлое*, а ждетъ только нашихъ частныхъ усилій? Я говорю здѣсь, разумѣется, не о существѣ благодати Божьей, а лишь о ея воплощеніи въ томъ

религіозномъ обществѣ, къ которому мы принадлежимъ. Чтобы частныя силы привлечены были на свободное служеніе церкви, необходимо пробужденіе общаго и самостоятельнаго церковнаго интереса, необходимо общее и могучее движеніе церковной жизни. Чтобы обратить къ себѣ вѣру и любовь людей, церковь должна открыться имъ на дѣлѣ во всей глубинѣ своей истины, во всемъ величіи своего всемірнаго значенія.

Христіанство съ самаго начала росло борьбою и общимъ подвигомъ. Оно сложилось какъ всемірно-историческая сила въ смертельной борьбѣ съ язычествомъ и іудействомъ; оно выработало и опредѣлило свою догматическую истину въ ожесточенной борьбѣ съ ересями. Христіанство есть религія мира и единства, но добрый миръ и прочное единство предполагаютъ крѣпкую борьбу. Все жизненное и великое въ церкви произошло путемъ духовной борьбы и подвиговъ. И у насъ церковь пережила эпоху трудной борьбы съ полудикою ордою, покоряя себѣ стихійныя силы народа и земли. Въ этой борьбѣ воспитался тотъ сонмъ святыхъ подвижниковъ, который украшаетъ нашу исторію. Но когда, при ихъ содѣйствіи и благословеніи, сложился и окрѣпъ русскій государственный организмъ и взялъ въ свои руки всѣ внѣшнія задачи народной жизни, у нашей церкви какъ будто не оказалось другой, чисто-духовной и всецерковной задачи. Борьба съ расколомъ уже не была истинно-христіанскаго характера, и въ ней государство первенствовало надъ церковью, которая вышла изъ этой борьбы разслабленною нравственно. Когда затѣмъ Россія вступила на просторъ европейской жизни со всѣмъ ея богатствомъ и со всѣми ея неправдами, для нашей церкви, повидимому, предстоялъ великій и славный подвигъ: воспользовавшись всѣмъ духовнымъ достояніемъ Запада, побороть жизненную неправду европейской цивилизаціи и въ самой борьбѣ полнѣе, яснѣе и совершеннѣе проявить свою собственную истину. Но тотъ же великій преобразователь, который ввелъ нашу гражданственность въ тѣсное общеніе съ европейскою жизнью, онъ же безпрепятственно могъ отнять у нашей церкви всякую возможность свободнаго сближенія и открытой борьбы съ Западомъ. И до нашихъ дней двойная стѣна уголовнаго и цензурнаго принужденія ограждаетъ нашу церковь отъ прямого соприкосновенія съ чужимъ религіознымъ убѣжденіемъ, съ чужими духовными силами. Идеи и формы церковной жизни, частью исторически слагавшіяся, частью искусственно положенныя государственнымъ реформаторомъ, признаны разъ навсегда

неизмѣнными и неприкосновенными за внушительною порукой всевластнаго государства.

Войдите теперь въ положеніе нашего церковника. Духовной самодѣятельности за собственной нравственной отвѣтственностью у него не допускается. Религіозная и церковная истина вся сполна находится на сохраненіи въ крѣпкомъ казенномъ сундукѣ за казенными печатями и подъ стражею надежныхъ часовыхъ. Безопасность полная, но живого интереса никакого. Гдѣ-то далеко происходитъ религіозная борьба, но насъ это не касается. У нашихъ пастырей нѣтъ равноправныхъ противниковъ. Враги православія находятся внѣ сферы нашего дѣйствія, если же попадаютъ въ нее, то лишь со связанными руками и заткнутымъ ртомъ. Не внутренняя потребность религіознаго ума, не живой духовно-практическій интересъ, а лишь установленный обычай и приличіе заставляютъ нашихъ церковниковъ время отъ времени ополчаться въ защиту православія и въ обличеніе чуждыхъ заблужденій. И какая же это защита, и что же это за обличеніе! Въ послѣдніе три года мнѣ пришлось перечитать всѣ главныя произведенія нашей духовно-полемической литературы противъ западныхъ исповѣданій. Можно ли сомнѣваться въ томъ, что между нашими духовными писателями довольно людей съ умомъ, дарованіемъ и прямодушіемъ? Между тѣмъ, за однимъ или двумя исключеніями, все написанное ими противъ инославныхъ и неумно, и недаровито, и даже иногда и прямо недобросовѣстно. Этотъ послѣдній упрекъ можетъ показаться тяжкимъ. Но при данныхъ условіяхъ въ немъ мало обиднаго. Если отъ васъ требуется махать по воздуху картоннымъ мечомъ, то вопросъ о томъ, насколько добросовѣстно вы имъ махаете, будетъ, пожалуй, и неумѣстнымъ. Наши почтенные полемисты отлично знаютъ, что съ противниками своими они лицомъ къ лицу не встрѣтятся, что чужіе ихъ не читаютъ, а къ намъ чужихъ не пускаютъ, что убѣждать имъ никого на самомъ дѣлѣ не приходится, — такъ не все ли равно, что ни писать, когда дѣло лишь въ томъ, чтобы книжная рубрика: «полемическое или обличительное богословіе» не оставалась у насъ совершенно пустою?

Отъ настоящей серьезной борьбы за православіе мы избавлены государственною опекою. Но зато и само православіе вмѣсто всеобъемлющаго вселенскаго знамени народовъ становится у насъ простымъ аттрибутомъ или придаткомъ русской государственности. (Я говорю государственности, а не народности, ибо съ точки зрѣнія соб-

ственно-національной нашъ расколъ можетъ, пожалуй, имѣть такое же значеніе. какъ и православіе.)

При отсутствіи общаго религіознаго дѣла, самостоятельныхъ церковныхъ задачъ, всего естественнѣе для служителей нашей церкви пребывать въ сонномъ равнодушіи ко всему кромѣ злобы дня. «Проживемъ какъ-нибудь» — вотъ давнишній девизъ нашего церковнаго общества. И жили до сихъ поръ какъ-нибудь. Но вотъ наступаютъ времена не какія-нибудь, а времена опасныя и рѣшительныя. И вы напоминаете: Hora novissima — vigilemus! Какъ же пробудить, чѣмъ же всколыхнуть дремлющую силу нашей церкви? Если она задремала подъ сѣнью казенной опеки, то ясно, что нужно снять эту усыпляющую охрану, открыть доступъ возбуждающему дѣйствію чужихъ силъ, дать просторъ для свободной борьбы, для подвиговъ ума и духа. Борьбою и подвигами жила церковь въ цвѣтущія времена своего прошлаго, ими же и возродится. Всѣ, кто еще вѣритъ въ церковь, должны желать и требовать ея освобожденія. чтобы оправдалась ихъ вѣра.

Вотъ требованіе ясное, простое и легко исполнимое: избавить нашу церковь отъ уголовной и цензурной охраны, при которой не можетъ быть прямой и открытой борьбы за религіозную истину. Упразднить *принудительное* православіе — вотъ первое элементарное средство для возрожденія истиннаго православія, для общаго обновленія нашихъ церковныхъ силъ въ пастыряхъ и паствѣ.

Свобода, безспорно, есть принципъ отрицательный. Но вѣдь мы вѣримъ въ положительныя силы нашей церкви, вѣримъ, что онѣ существуютъ, только скрыты и связаны. и нуждаются именно лишь въ отрицательномъ условіи свободы для своего проявленія. Если же, — допустимъ это какъ предположеніе, — наша церковь къ свободному дѣйствію не способна и никакихъ положительныхъ силъ не имѣетъ, тогда стоитъ ли ее охранять? Во всякомъ случаѣ освобожденіе ея необходимо, чтобы открылась о ней вся правда.

Новозавѣтный Израиль.

1885.

Въ наступающій день Рождества Христова молитвенный домъ «Виѳлеемъ», въ Кишиневѣ, будетъ праздновать первую годовщину своего основанія. Если бы нѣсколько лѣтъ тому назадъ кто-нибудь сказалъ, что въ южной Россіи явится еврейская молельня во имя Іисуса Христа Сына Божія, и въ ней сотни евреевъ каждую недѣлю будутъ слушать проповѣдь Евангелія — никто бы этому не повѣрилъ. Человѣкъ, черезъ котораго совершилось это дѣло, Іосифъ Рабиновичъ, возбудилъ противъ себя сильную ненависть и гоненія со стороны своихъ соплеменниковъ. Сначала говорили, что онъ обманщикъ, потомъ — что онъ сумасшедшій. Но кто слушалъ его безъ пристрастія, тотъ узнавалъ въ немъ *истиннаго Израильтянина, въ немъ же нѣтъ лукавства*. Въ этомъ вся исторія его обращенія. Путемъ Закона и Пророковъ онъ пришелъ ко Христу, увидѣлъ и сказалъ: *Равви, Ты еси Сынъ Божій, Ты еси Царь Израилевъ*.

Нужно ли говорить, что для прирожденнаго еврея, воспитаннаго на обѣтованіяхъ Ветхаго Завѣта, это слово *Царь Израилевъ* имѣетъ совсѣмъ другое значеніе, чѣмъ для насъ? Если прирожденный еврей узнаетъ въ Христѣ истиннаго Царя Израилева, то онъ найдетъ въ Немъ не только исполненіе своей религіи, но и совершенное удовлетвореніе своему народно-историческому чувству. Да и не одно это выраженіе «Царь Израилевъ», а также и болѣе общее именованіе «Спаситель», иначе звучитъ для обращеннаго еврея, чѣмъ для насъ. Мы разумѣемъ Спасителя отъ общихъ грѣховъ и бѣдствій человѣческой природы, а еврей, пришедшій ко Христу, находитъ въ Немъ кромѣ того Спасителя отъ особыхъ историческихъ болѣзней своего народа.

Вотъ какъ выражался объ этомъ самъ Іосифъ Рабиновичъ въ одномъ частномъ разговорѣ.

«Страданіе моего народа всегда лежало у меня на сердцѣ. И я пробовалъ всякія средства помочь ему, но все — напрасно. Когда врачъ приходитъ къ больному, онъ долженъ сначала его разспросить и изслѣдовать, прежде чѣмъ давать средство противъ болѣзни. Онъ щупаетъ пульсъ, потомъ нажимаетъ то то, то другое мѣсто тѣла, спрашивая каждый разъ: не больно ли здѣсь? не давитъ ли тутъ? — Но лишь когда врачъ дотронется до больного мѣста — раздается настоящій громкій отвѣтъ больного, вызванный чувствомъ боли: не жмите, больно! — Такъ было и со мною, когда я занялся страданіями моего народа. Я тщательно нажималъ въ разныхъ мѣстахъ. Такъ какъ я не попадалъ на больное мѣсто, то и не получалъ почти никакого отвѣта. Когда я говорилъ: «Талмудъ и всѣ раввинскія придѣлки происходятъ вовсе не отъ Синая, какъ говорятъ, а все это — только человѣческая работа, въ которой наполовину смысла, а наполовину безсмыслицы», — то эти слова мало затрагивали мой народъ. Говорилъ ли я далѣе: «И *Тора* (Законъ) и весь *Тенахъ* (Ветхій Завѣтъ) содержитъ одни человѣческія постановленія, недостовѣрныя исторіи и невѣроятныя чудеса», то и тутъ я все-таки оставался *уважаемымъ Рабиновичемъ,* и отъ этихъ моихъ словъ не было больно народу моему. Оставался спокоенъ народъ мой и тогда, когда я ставилъ Моисея на одну доску съ современными кудесниками, когда я называлъ его обманщикомъ. Я могъ бы даже отрицать самого Бога, и народъ мой не издалъ бы болѣзненнаго звука. Но вотъ, когда я вернулся изъ Святой Земли съ радостною вѣстью: «*Іисусъ есть братъ нашъ*», тутъ я попалъ на больное мѣсто, и отовсюду раздался крикъ боли: «не жми, не трогай, больно!»

«Конечно, больно; но знай же, народъ мой, что это и есть твоя болѣзнь, по Немъ ты только и страдаешь, — по братѣ твоемъ Іисусѣ. Твоя болѣзнь только въ томъ, что ты Его не имѣешь. Прими же Его, и исцѣлишься отъ всѣхъ твоихъ страданій».

Въ проповѣди, говоренной 3 августа настоящаго года, основатель Ново-Завѣтнаго Израиля подробно развиваетъ ту же свою главную мысль. Такъ какъ эта проповѣдь была напечатана только на еврейскомъ языкѣ, то я и приведу ее здѣсь съ немногими выпусками и сокращеніями, пользуясь рукописнымъ русскимъ переводомъ, полученнымъ мною отъ проповѣдника [1].

---

[1] Этотъ буквальный переводъ съ еврейскаго жаргона я долженъ

Прочтя изъ Ветхаго Завѣта заповѣдь о поставленіи Царя (Второзак. XVII, 4—20) и въ Новомъ Завѣтѣ соотвѣтствующее мѣсто изъ Евангелія Луки (XXII, 24—29), проповѣдникъ сталъ говорить, обращаясь къ народу: «Любезные братья! Народъ Израилевъ! Имя твое и память о тебѣ возбуждаютъ всѣ мои чувства. Израиль! это почетное и многосмысленное имя, въ которомъ заключены и скрыты важныя мысли и обаятельныя воспоминанія! И кто же *нынѣ* этотъ народъ, кто обладаетъ этимъ именемъ? Развѣ Израиль твое имя? *Жидомъ* тебя зовутъ, ты презрѣнъ и ненавистенъ въ глазахъ всего міра. Это ли тотъ народъ, котораго Богъ передо всѣми другими пріобрѣлъ Себѣ въ собственность? Это ли тотъ народъ, которому даны писанія и пророчества, составляющія источникъ жизни для всѣхъ народовъ, дѣйствующихъ въ мірѣ? Это ли тотъ Израиль, которому еще 3000 лѣтъ тому назадъ, его вѣрный законодатель Моисей далъ основные законы и учрежденія, сходныя съ лучшими установленіями нынѣшнихъ просвѣщенныхъ народовъ? А теперь что стало съ тобою, народъ мой? Отчего ты измѣнился такъ, что никто не узнаетъ тебя? Вѣрно ты боленъ. Увы! какъ долго продолжается твоя болѣзнь! Съ чѣмъ сравнить тебя, народъ мой, чему уподобить тебя? Ты словно разбитый корабль, давно погрузившійся въ воду съ товаромъ и экипажемъ своимъ, и на поверхности моря видна только шатающаяся изъ стороны въ сторону мачта; множество кораблей совершаютъ около него свои рейсы, одни проходятъ благополучно, а другіе, потерпѣвъ крушеніе, опускаются совсѣмъ на дно моря, одинъ только этотъ корабль волнуется подъ водами и не можетъ ни выплыть на поверхность, ни вполнѣ погрузиться. Такъ и ты, народъ мой. Израиль! Ты давно уже весь разбитъ, въ твоемъ тѣлѣ нѣтъ ничего цѣлаго, мозгъ твой парализованъ, всѣ органы чувствъ твоихъ атрофированы. Только въ одной частицѣ твоего сердца можно еще замѣтить по временамъ маленькое біеніе, члены твои вздрагиваютъ, и черты лица твоего свидѣтельствуютъ, что тебя еще нельзя внести въ списокъ вымершихъ народовъ. Да, ты еще живъ, имя *Израиль* еще витаетъ надъ тобою. Качаешься туда и сюда среди житейской пучины, стоишь между жизнью и смертью, не можешь жить и не можешь умереть».

былъ, разумѣется, нѣсколько переработать въ отношеніи русскаго слога.

Затѣмъ проповѣдникъ припоминаетъ разные способы, какіе предлагались для исцѣленія еврейскаго народа отъ его многовѣковой болѣзни. Такъ талмудисты думали, что лучшее средство излѣченія состоитъ въ томъ, чтобы *подражать* здоровью и дѣйствительное исполненіе Завѣта замѣнять разными искусственными знаками (напримѣръ, такъ называемыя *тефилимъ*, т. е. повязки на лбу и рукахъ съ начертанными на нихъ словами закона). Когда же съ теченіемъ вермени оказалось, что подобныя средства вмѣсто исцѣленія только усиливаютъ боль, предавая къ тому же евреевъ на всеобщее посмѣяніе, тогда народъ израильскій сталъ срывать съ себя талмудическіе пластыри, въ надеждѣ, что *духъ* новаго наступившаго *времени* однимъ своимъ вѣяніемъ исцѣлить всѣ его болѣзни. Тогда-то явился просвѣтитель нынѣшнихъ евреевъ, Моисей Мендельсонъ, открывшій имъ новое средство исцѣленія. Всѣ страданія евреевъ по его ученію происходятъ отъ того, что они считаютъ себя за *особую, отдѣльную націю.* Стоитъ имъ только отъ этого отказаться, стоитъ только евреямъ въ Германіи признать себя нѣмцами Моисеева закона, польскимъ евреямъ — признать себя поляками Моисеева закона, и т. д. — и тогда непремѣнно всѣ евреи сольются съ остальными просвѣщенными народами и навсегда избавятся отъ своихъ національныхъ бѣдствій, т. е., другими словами, корабль Израиля со всѣмъ, и съ мачтою своею, погрузится въ глубину моря. Но вотъ прошло одно столѣтіе, и духъ новаго времени, на примирительное вѣяніе котораго такъ надѣялись просвѣщенные евреи, внезапно перешелъ въ грозное дыханіе антисемитской бури, которая забушевала по всей Европѣ, разбивая вдребезги дома и разнося по вѣтру достояніе всѣхъ этихъ нѣмцевъ, поляковъ, русскихъ — Моисеева закона. Въ это несчастное время явились новые спасители еврейскаго народа — публицисты, объявившіе, вопреки Мендельсону, что есть національность у евреевъ, и что эта нація способна еще жить отдѣльно, не сливаясь съ другими народами, и что для возрожденія ея нужно только перемѣнить ей климатъ и переселиться въ Палестину.

«Вотъ передъ вами опасный больной, который едва дышитъ и не въ силахъ пошевелиться, а кругомъ него собрались на консультацію три врача. Первый изъ нихъ начинаетъ пространно разсуждать о тѣхъ движеніяхъ и упражненіяхъ, которыя больному полезно было бы совершать; второй врачъ сталъ справляться о настоящемъ имени больного, полагая, что безъ точнаго обозначенія этого имени на ре-

цептѣ въ аптеку нельзя приступить и къ лѣченію, наконецъ, третій сталъ доказывать, что больному нужно прежде всего перемѣнить мѣстность и уѣхать въ дальнія страны. Таковы твои врачи, Израиль! Когда же ты наконецъ уразумѣешь ихъ неразуміе? Ты видно совсѣмъ забылъ слова, сказанныя тебѣ и написанныя въ твоей *Торѣ*, въ той самой Торѣ, которую ты прочитываешь еженедѣльно два раза по тексту и одинъ разъ въ переводѣ, — слова: *Я Богъ твой Цѣлитель* (Исх. XV, 26). Знай же, Израиль, что пока ты будешь ждать помощи и исцѣленія отъ рукъ смертныхъ, а не отъ Бога твоего, ты останешься вѣчно неисцѣлимымъ. «*Послалъ слово свое и исцѣлилъ ихъ*», говоритъ Духъ Божій въ устахъ псалмопѣвца (Пс. CVII, 20).

«Пророкъ Исаія, видя въ своемъ пророческомъ видѣніи, что Богъ Саваоѳъ совершитъ предназначенное истребленіе по всей землѣ, и что возносящіяся вѣтви будутъ отсѣчены и высокія ниспадутъ, утѣшился и сказалъ: «*И взойдетъ отрасль* отъ усѣченнаго древа *Іессеева* . . . и духъ Господень почіетъ на Немъ». Братія! слова эти не нуждаются въ какихъ-либо толкованіяхъ, а требуютъ только чуткаго слуха, чистаго сердца и прямого смысла. Эти слова: отрасль усѣченнаго древа *Іессеева* — готовы дать намъ понятіе о совѣтѣ Божіемъ при основаніи Имъ на землѣ Своего небеснаго царствія. Божественный мужъ Исаія, когда Духъ Божій почилъ на немъ и возвышенныя пророческія мысли охватили его душу, и ему представились знаменія Божія изъ давно прошедшихъ временъ, — онъ пришелъ въ восторгъ и неописанную радость отъ того, что въ происшествіяхъ изъ жизни перваго истиннаго Израильскаго Царя Давида, *младшаго* изъ дѣтей Іессеевыхъ, *пастуха овецъ*, онъ увидѣлъ цѣлую исторію Христа Бога Іакова, составляющаго надежду и славу народа Израиля, въ которомъ хранятся исполненія всѣхъ обѣтованій, данныхъ этому народу, и дѣйствіемъ котораго въ концѣ временъ волкъ будетъ жить вмѣстѣ съ агнцемъ, и леопардъ вмѣстѣ съ козленкомъ, а *малое дитя*, Христосъ, по плоти сынъ младшаго изъ дѣтей Іессеевыхъ, пастуха Виѳлеемскаго, поведетъ ихъ какъ добрый пастырь. Шестнадцатая глава 1-й книги Царствъ освѣщаетъ и объясняетъ намъ эти два пророческія слова: *малое дитя*».

Передавъ библейскій разсказъ о томъ, какъ пророкъ Самуилъ противъ собственнаго желанія, вопреки всякой видимости и всѣмъ соображеніямъ человѣческимъ, помазалъ на царство маленькаго пастуха Давида, котораго избралъ самъ Богъ, — проповѣдникъ продол-

жаетъ: «Цѣль Господа при такомъ выборѣ, какъ видно изъ слѣдующей главы (XVII, 41—47), была та, чтобы чрезъ сраженіе этого пастуха съ филистимляниномъ Голіаѳомъ *вся земля узнала, что есть Богъ у Израиля,* и что не мечомъ и копьемъ спасаетъ Господь. Этотъ страшный филистимлянинъ, надѣясь на свою плотскую силу и на свое гигантское вооруженіе, подробно описанное въ священной книгѣ, ругался войску израильскому, говоря: дайте мнѣ *человѣка,* чтобы сразиться со мною на поединкѣ. Указавъ на испугъ и смущеніе Саула и всѣхъ израильтянъ, Писаніе разсказываетъ намъ далѣе, что старшіе сыновья Іессея слѣдовали за Сауломъ на войну, а Давидъ, самый младшій, не переставалъ пасти стада отца своего въ Виѳлеемѣ. Только *случайно* очутился онъ въ боевомъ строѣ, — потому только, что отецъ его Іессей послалъ черезъ него пищу старшимъ сыновьямъ своимъ. Братія! стоитъ замѣтить это обстоятельство, что возвышеніе царя Израильскаго Давида, на царствованіи котораго основаны самыя сокровенныя и свѣтлыя надежды цѣлаго еврейскаго народа, онъ же и нынѣ во время своего изгнанія не перестаетъ упоминать въ молитвахъ своихъ: *Давидъ Царь Израиля живъ и вѣченъ,* какъ сказано: «не отойдетъ скипетръ отъ Іуды» — стоитъ замѣтить, говорю я, что это величайшее событіе еврейской исторіи послѣдовало какъ бы *косвеннымъ* и *случайнымъ* образомъ. Это потому, какъ сказано: «воистину Ты Богъ сокровенный, Богъ Израилевъ Спаситель», и дабы дать человѣку свободную волю приписать то или другое происшествіе промыслу Божію, или же простому случаю и тѣмъ испытать сердце вѣрующее. Итакъ, непредвидѣнно попавши въ ратный строй и услыхавъ оскорбительный вызовъ филистимлянина, Давидъ облекся ревностью по Богѣ Саваоѳѣ и воскликнулъ: кто такой этотъ необрѣзанный, что такъ поноситъ воинство Бога живого? И когда представили его передъ царя Саула, и тотъ говорилъ ему: «ты не можешь идти противъ этого филистимлянина, ибо ты еще отрокъ, а онъ мужъ ратоборецъ отъ юности своей», — Давидъ возразилъ простодушно: «Какъ льва и медвѣдя побивалъ рабъ твой, такъ будетъ и этому иноплеменнику. Пойду и поражу его, и отниму поношеніе отъ Израиля; ибо кто этотъ необрѣзанный, что уничтожилъ полкъ *Бога живого?*» Этими словами будущій царь Израиля хотѣлъ сказать, что только Духъ Божій животворитъ и укрѣпляетъ человѣка, а безъ этого, одною своею собственною силою, человѣкъ подобенъ звѣрю полевому. И поэтому онъ прибавилъ съ полною увѣренностью: «Господь, избавляв-

шій меня отъ когтей льва и отъ когтей медвѣдя, такъ же избавитъ меня и отъ руки этого необрѣзаннаго». Затѣмъ, когда облекли Давида воинскою одеждою Сауловою, и шлемомъ и мечомъ, онъ сложилъ съ себя все это и, взявъ свой пастушій посохъ и положивъ въ сумку пять гладкихъ камней (камень, его же небрегоша зиждущіе), онъ подошелъ къ филистимлянину, говоря: «ты идешь на меня съ мечомъ, съ копьемъ и щитомъ, а я иду на тебя во имя Господа Саваоѳа, Бога воинства израильскаго, котораго ты поносилъ, и нынѣ предастъ тебя Господь въ руку мою — *и узнаетъ вся земля, что есть Богъ во Израилѣ,* и уразумѣетъ весь этотъ сонмъ, *что не мечомъ и не копьемъ спасаетъ Господь».* Вотъ это-то желаніе: показать не свою силу, а *силу Бога живого,* дабы вся земля узнала, что есть Богъ во Израилѣ, — это-то дивное желаніе, которое Богъ заранѣе видѣлъ въ сердцѣ маленькаго виѳлеемскаго пастуха, оно-то и сдѣлало этого пастуха избранникомъ Божіимъ.

«Таково было назначеніе у перваго основателя царства Божія на землѣ у перваго царя изъ дома Іессеева, и это же назначеніе послѣдняго царя Израилева, изъ рода Іессеева, — вѣчно сущаго Сына Божія, Іисуса Христа, — а именно: показать міру, *что есть Богъ,* и всѣмъ вѣрующимъ въ Него дать вѣчную жизнь, какъ Самъ Христосъ сказалъ: «сія же есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя единаго истиннаго Бога и посланнаго Тобою Іисуса Христа» (Ев. Іоанна XVII, 19). И какъ Давидъ, пастухъ овецъ и меньшій изъ всѣхъ братьевъ своихъ, былъ избранъ вопреки всякой видимости человѣческой, такъ и Сынъ Давидовъ, нашъ добрый пастырь, Себя умалившій и зракъ раба принявшій, научаетъ насъ не судить по своимъ плотскимъ глазамъ. Онъ же и ученикамъ Своимъ сказалъ: «кто изъ васъ больше, будь какъ меньшій, и начальствующій какъ служащій: такому только завѣщано царство» (Ев. Луки XXII, 24—26).

«Такого царя заповѣдуетъ Богъ Израилю, говоря: «поставь надъ собою царя, котораго изберетъ Господь Богъ твой, — чтобы этотъ царь не умножалъ коней и не умножалъ женъ, и не возлагалъ надежду свою на злато и сребро, а только на Бога и на ученіе Господне, чтобы не надмевалось сердце его, — тогда *онъ и сыны его* будутъ пребывать на царствѣ своемъ среди Израиля.

«Такъ Богъ сказалъ, такъ и исполнилъ. Онъ нашелъ Себѣ такого царя по сердцу Своему, Давида, а чтобы онъ и сыны его всегда пребывали на царствѣ среди Израиля, для этого Іисусу, нашему Мес-

сіи или Христу (т. е. Помазаннику, Царю), сыну Давидову и Сыну Божію, данъ Богомъ престолъ Давида, отца Его, и Онъ воцарился надъ домомъ Іакова во-вѣки, и царству Его не будетъ конца (Ев. Луки I, 32, 33). Да, братія! Онъ та отрасль отъ усѣченнаго древа Іессеева, и *то малое дитя,* что ведетъ вмѣстѣ волковъ, овецъ, ягнятъ, леопардовъ, козлятъ, коровъ и медвѣдей (т. е. всякихъ людей и народовъ, кроткихъ и дикихъ), какъ это видѣлъ пророкъ Исаія. И если мы съ полнымъ сердечнымъ раскаяніемъ пойдемъ за Нимъ и войдемъ въ царство этого потомка Іессеева по плоти, тогда *Онъ,* согласно пророчеству Исаіи, *будетъ судить бѣдныхъ* (т. е. насъ) *по правдѣ и поразитъ землю* (возстающую противъ насъ) *жезломъ устъ Своихъ* — святымъ Евангеліемъ, ибо Ему нашъ Небесный Отецъ завѣщалъ Свое царство, и только вѣрующіе въ Него унаслѣдуютъ вмѣстѣ съ Нимъ.

«Положите, братія, всѣ слова сіи въ сердце ваше, удалите всякую любовь ко лжи изъ среды васъ, подойдите и приблизьтесь къ вашему Мессіи, къ вашему Царю Іисусу. Онъ вылѣчитъ отъ слѣпоты, которую еще пророкъ замѣтилъ на насъ говоря: «кто такъ слѣпъ какъ рабъ Мой?» (Ис. XLII, 19). Да! ты, Израиль, тотъ самый слѣпой, о которомъ ученики Господа Іисуса спросили: «кто согрѣшилъ, онъ, или родители его?» — и Іисусъ отвѣчалъ имъ: «не согрѣшилъ ни онъ, ни родители его, но это для того, чтобы на немъ явились дѣла Божіи» (Ев. Іоан. IX, 2—4). Да, Израиль! ты слѣпъ, свѣтъ міра теменъ для тебя, и на всѣхъ твоихъ дорогахъ лежатъ камни преткновенія. Одни (соціалисты) говорятъ, что *ты* согрѣшилъ, другіе (антисемиты) говорятъ, что *родители* твои, вѣрно же только то, что сказалъ Господь Спаситель: «*что для того, чтобы на немъ явились дѣла Божіи*». Для того ты ослѣпъ, для того ты разбитъ и угнетенъ и для того ты *все-таки* живешь, чтобы на тебѣ явились дѣла Божіи. Какъ только обратишься къ *Іеговѣ, Богу* твоему, будешь любить Его и вѣрить въ Сына Его Іисуса Христа, искупителя всѣхъ человѣческихъ грѣховъ, и ты станешь зрячимъ, какъ тотъ іерусалимскій слѣпой; черезъ эту вѣру въ Іисуса и тебѣ откроется *свѣтъ жизни,* подъ которымъ ходятъ всѣ просвѣщенные народы, и ты снова поднимешься на ступень славныхъ въ семъ мірѣ націй.

«Этотъ Мессія Іисусъ, который сошелъ въ бездну и взошелъ на небо, Онъ сойдетъ и къ тебѣ, чтобы повергнуть въ пучину морскую всѣ грѣхи твои, и выведетъ изъ моря бѣдствій затонувшій корабль Израиля, и ты опять станешь народомъ Божіимъ. Князь жизни и

мира да творитъ миръ между Израилемъ и народами! Да исполнятся скоро слова пророка: и волкъ будетъ жить вмѣстѣ съ агнцемъ, и леопардъ будетъ лежать вмѣстѣ съ козленкомъ, и *малое дитя,* — Господь нашъ Іисусъ Христосъ, — поведетъ ихъ. Да благословенно будетъ имя Его во вѣки вѣковъ. Аминь...»

Вотъ въ какомъ духѣ проповѣдуетъ основатель новаго Израиля. «Всякъ духъ, иже исповѣдуетъ Іисуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога есть». Что нашъ проповѣдникъ имѣетъ вѣру Христову — это ясно. Можно спрашивать только: какимъ *путемъ* онъ ея достигъ? Самъ Христосъ есть путь, истина и жизнь. И хотя Христосъ какъ путь, или путь Христовъ единъ въ своемъ нравственномъ существѣ, которое есть смиреніе и послушаніе высшей волѣ, но въ видимомъ своемъ проявленіи этотъ путь весьма различенъ смотря по тому: *откуда кто идетъ.* Если для насъ, рожденныхъ въ церкви, путь Христовъ состоитъ въ свободномъ подчиненіи этой церкви во всѣхъ ея опредѣленіяхъ, то для іудея, внѣ церкви рожденнаго, законный путь Христовъ, указанный самимъ Христомъ и Его апостолами, есть внимательное и чистосердечное послѣдованіе пророческому смыслу Ветхаго Завѣта.

Великая разница и даже прямая противоположность между христіанскими сектами, отдѣлившимися отъ *опредѣленной* церкви и ушедшими — однѣ ближе, другія дальше, въ безпредѣльную пустыню раціонализма, — и между этимъ Новозавѣтнымъ Израилемъ, исходящимъ отъ древнихъ обѣтованій и достигающимъ Того, въ Комъ предѣлъ и исполненіе всякой истины. И если въ сознаніи этой новорожденной общины полнота христіанской истины еще не обнаружила всѣхъ своихъ опредѣленій, если многое и даже весьма существенное, является здѣсь въ нетвердыхъ и неясныхъ чертахъ, то вѣдь точно то же было и со всею христіанскою церковью въ началѣ ея исторіи. Вся истина была дана во Христѣ, но не вся сразу раскрыта для христіанскаго сознанія. Только при полномъ равнодушіи къ исторической правдѣ можно утверждать, что всѣ догматы православія, нынѣ нами усвоенные, исповѣдывались явно и опредѣлительно всею церковью съ самаго ея начала, отъ временъ Христа и апостоловъ. На самомъ дѣлѣ первоначальное христіанское вѣроученіе вовсе не было механическою совокупностью отдѣльныхъ догматовъ, а было живымъ сѣменемъ истины, изъ котораго постепенно расчленялась и разросталась сложная и обширная система православной догматики. Это живое

сѣмя христіанской истины представляетъ намъ и новозавѣтный Израиль въ своемъ Credo, которое въ сущности тождественно съ древнимъ Апостольскимъ Символомъ. Вотъ это Credo [1].

1. Вѣрую воистину, что Отецъ нашъ Небесный есть живый, истинный, вѣчный Богъ, сотворившій небо и землю, все видимое и невидимое Словомъ Своимъ и Духомъ Святымъ. Онъ есть единый, все отъ Него и все въ Немъ, и все къ Нему.

2 Вѣрую воистину, что Отецъ нашъ Небесный, согласно своимъ обѣтованіямъ нашимъ отцамъ, пророкамъ и царю нашему Давиду, сыну Іессееву, воздвигъ избавителя для Израиля, Іисуса, рожденнаго отъ Маріи Дѣвы въ Виѳлеемѣ градѣ Іудиномъ, страдавшаго, распятаго, умершаго и погребеннаго ради нашего спасенія, воскресшаго изъ мертвыхъ, живущаго и сѣдящаго одесную Отца на небесахъ, и оттуда грядущаго судить на землѣ живымъ и мертвымъ, Онъ же есть Царь надъ домомъ Іакова во вѣки и царству Его не будетъ конца.

3. Вѣрую воистину, что по правосудному приговору и предвѣдѣнію Божію отцы наши были поражены жестокосердіемъ и нечестиво противились Мессіи своему, Господу Іисусу, дабы возбудить тѣмъ большую ревность въ другихъ народахъ земли и примирить ихъ всѣхъ вѣрою во Христа, по слову Евангелистовъ Его, дабы земля наполнилась познаніемъ Господа, и Господь воцарился бы надо всею землей.

4. Вѣрую воистину, что всякій человѣкъ оправдывается безъ дѣлъ закона, одною вѣрою въ Іисуса Мессію, онъ же есть Слово Небеснаго Отца, отъ вѣка изъ Отца рожденное, и что одинъ и тотъ же Богъ оправдываетъ іудеевъ, обрѣзанныхъ изъ вѣры, и язычниковъ, не обрѣзанныхъ чрезъ вѣру, и нѣтъ различія между іудеями и эллинами, рабами и свободными, мужемъ и женою, но всѣ вмѣстѣ едино во Христѣ.

5. Вѣрую воистину во единую Святую апостольскую Церковь.

6. Исповѣдаю едино крещеніе во оставленіе грѣховъ.

7. Чаю воскресенія мертвыхъ въ жизнь вѣчную. Аминь.

Въ этомъ исповѣданіи ярко и отчетливо выступаетъ только истина обѣтованнаго Мессіи; все остальное или въ тѣни, или въ за-

---

[1] Іосифъ Рабиновичъ составилъ два исповѣданія вѣры: пространное въ 25 членовъ и краткое въ 7 членовъ. Мы приводимъ послѣднее, лишь въ одномъ мѣстѣ дополнивши его изъ пространнаго.

чаткѣ. Но именно эта истина какъ Мессіи составляла все содержаніе первоначальной апостольской проповѣди, какъ мы это видимъ въ книгѣ Дѣяній. Какъ тогда, такъ и теперь именно съ этой мессіанской истины долженъ былъ начинать вѣрующій іудей, чтобы на своей религіозно-исторической почвѣ сознательно принять христіанство. Всякое другое отношеніе ко Христу со стороны іудейства было бы безполезнымъ и безплоднымъ. Да и для однихъ ли іудеевъ ветхозавѣтныхъ обѣтованія имѣютъ рѣшающее значеніе? Развѣ не ссылалась преимущественно на эти мессіанскія обѣтованія и Церковь въ своихъ вѣроучительныхъ опредѣленіяхъ. Правда, для насъ теперь эти церковныя опредѣленія имѣютъ самостоятельное значеніе и безусловный авторитетъ. Но требовать, чтобы религіозный и добросовѣстный еврей сразу усвоилъ себѣ всѣ догматическія постановленія вселенскихъ соборовъ, было бы крайне неосновательно и несправедливо. Мы знаемъ, что опредѣленія Вселенской Церкви вызывались извѣстными потребностями и запросами, исторически возникшими. Каждое изъ этихъ догматическихъ положеній было опредѣленнымъ отвѣтомъ на *опредѣленный вопросъ*. Но если я не ставлю извѣстнаго вопроса, если этотъ вопросъ чуждъ и непонятенъ мнѣ, то какое же значеніе можетъ имѣть для меня и отвѣтъ на него, хотя бы самъ по себѣ этотъ отвѣтъ былъ безусловно вѣрнымъ и истиннымъ (каковы несомнѣнно всѣ догматическія опредѣленія Вселенской Церкви)? Если я *самъ* не спрашиваю, то отвѣтъ на чужіе вопросы пронесется мимо меня пустымъ звукомъ. Если я, напримѣръ, никогда не занимался метафизическими вопросами о силахъ и дѣйствіяхъ божескаго и человѣческаго существа, если я вовсе не примѣчаю различія между естественною волею или хотѣніемъ (thelesis) и нравственною волею (gnome), то неужели я потерплю какой-нибудь вредъ отъ того, что догматъ VI вселенскаго собора о двухъ естественныхъ воляхъ и дѣйствіяхъ во Христѣ останется для меня пока нѣмою рѣчью?

Божественное значеніе Христа какъ *Слова*, отъ вѣка рожденнаго отъ Отца, высказано въ сѵмволѣ Новозавѣтнаго Израиля. Высказана тамъ и троичность въ Божествѣ (Отца, Его Слова и Духа Святого). Правда, формальнаго опредѣленія о *трехъ* единосущныхъ *ѵпостасяхъ* мы не найдемъ въ этомъ сѵмволѣ, такъ же какъ не найдемъ и въ нашихъ сѵмволахъ: Апостольскомъ, Никейскомъ и Константинопольскомъ. Но если вся Церковь могла существовать безъ этой формулы нѣсколько вѣковъ, то отчего же маленькому обществу еврей-

скихъ христіанъ не просуществовать безъ нея нѣсколько лѣтъ? И что же дѣлать, если для еврейскаго ума неясно различіе между существомъ и ѵпостасью. Не сразу выяснилось это различіе и въ самомъ христіанствѣ. Какой великій соблазнъ произошелъ въ Церкви, когда въ концѣ четвертаго вѣка Мелетій Антіохійскій впервые употребилъ выраженіе три ѵпостаси! Такъ какъ греческое слово hypostasis было буквально переведено по латыни словомъ substantia, то западные христіане стали обвинять восточныхъ въ явномъ трехбожіи. Только благодаря ученому Іерониму, одинаково хорошо знавшему греческій и латинскій языки, удалось разъяснить недоразумѣніе и предотвратить бѣдственный раздоръ въ Церкви. Но, скажутъ, пускай эти новозавѣтные евреи не употребляютъ непонятныхъ имъ греческихъ терминовъ, но пусть они только прямо признаютъ совершенное божество Слова и Духа. На это мы ничего не отвѣтимъ отъ себя, а приведемъ то, что говорилъ св. Григорій Богословъ въ подобномъ случаѣ, а именно когда дѣло шло о христіанахъ, отказывавшихся признать Духа Святого Богомъ.

«Васъ затрудняютъ слоги, останавливаетъ одно реченіе, и оно дѣлается для васъ камнемъ преткновенія и камнемъ соблазна, чѣмъ для нѣкоторыхъ былъ и Христосъ. Это — человѣческая немощь. Сойдемся между собою духовно, будемъ лучше братолюбивыми, нежели самолюбивыми. Признайте силу Божества, и мы сдѣлаемъ вамъ снисхожденіе въ реченіи. Исповѣдуйте естество подъ другими наименованіями, какія наиболѣе уважаете, и мы уврачуемъ васъ какъ немощныхъ, *даже скрывъ иное къ вашему удовольствію*. Ибо стыдно, подлинно стыдно и довольно безразсудно быть здравыми по душѣ и ставить велико звуки, утаивать сокровища, какъ бы завидуя другимъ, или опасаясь, чтобы не освятить и языка. *Но еще стыднѣе намъ подвергаться тому же, въ чемъ другихъ обвиняемъ, и осуждая споры о звукахъ, самимъ стоять за букву.* Исповѣдуйте въ Троицѣ единое Божество, или, если угодно, единое естество; и я испрошу вамъ у Духа слово Богъ. Ибо очень знаю, что давшій первое дастъ и второе, и тѣмъ паче, если причиною спора какая-то духовная робость, а не діавольское упорство. Скажу еще яснѣе и короче: ни вы не обвиняйте насъ за реченіе болѣе возвышенное (ибо не должно завидовать возвышенію), ни мы не будемъ васъ осуждать за то реченіе, *которое вамъ до времени по силамъ, пока не достигнете, хотя другимъ путемъ,* того же съ нами пристанища. Мы домогаемся не

побѣды, а возвращенія братьевъ, разлука съ которыми терзаетъ насъ» [1].

Послѣдуемъ увѣщанію великаго святителя. Новозавѣтные евреи не обвиняютъ насъ за наши возвышенныя реченія (въ догматѣ о Пресвятой Троицѣ), не будемъ же и мы осуждать ихъ за то истинное, хотя и неполное понятіе объ этомъ предметѣ, которое имъ до времени по силамъ, пока и они не достигнутъ, хотя другимъ путемъ. общаго съ нами пристанища. Одно дѣло отойти отъ полнаго опредѣленія истины, другое дѣло — не дойти до этого опредѣленія. Протестантскій раціонализмъ стремится къ искусственному упрощенію христіанства, а Новозавѣтный Израиль исходитъ изъ естественной простоты первоначальнаго мессіанскаго факта, и можетъ при благопріятныхъ условіяхъ войти въ совершенную полноту возраста Христова. Изъ первобытной простоты апостольской общины выработалось не протестантство, а Вселенская Церковь. Между тѣмъ у насъ, подъ однимъ поверхностнымъ впечатлѣніемъ внѣшняго сходства, хотятъ насильно привязать новозавѣтныхъ евреевъ къ протестантству. Два поѣзда, идущіе въ противоположныхъ направленіяхъ. могутъ сойтись и нѣкоторое время стоять вмѣстѣ на одной и той же станціи: слѣдуетъ ли изъ этого, что ихъ нужно навсегда связать другъ съ другомъ? Протестантство, увидя, что поѣздъ Новозавѣтнаго Израиля стоитъ въ настоящую минуту рядомъ съ ихъ собственнымъ, кричатъ: вы должны ѣхать вмѣстѣ съ нами! Съ ихъ стороны это, пожалуй, понятно; но какое основаніе и какой интересъ у нашего правительства отнимать самостоятельность у еврейской общины, пришедшей ко Христу своимъ законнымъ путемъ, принявшей своего Мессію на своей и Его собственной родной почвѣ, на почвѣ историческаго трехтысячелѣтняго преданія? Какое основаніе, какой интересъ подчинять такую общину чужому безпочвенному исповѣданію отрицательнаго направленія. Есть ли какой-нибудь смыслъ людей, исповѣдующихъ положительную *религію*, основанную самимъ Богомъ, отдавать въ жертву людямъ, исповѣдующимъ только человѣческія произвольныя *мнѣнія?* Въ исповѣданіи Новозавѣтнаго Израиля нельзя указать ни одного положенія, которое выражало бы личное мнѣніе Іосифа Рабиновича. Это ли протестантизмъ?

---

[1] Творенія св. Григорія Богослова, М. 1844, часть четверт., стр. 12—13.

Оставаясь всецѣло евреемъ, основатель новозавѣтнаго Израиля сознаетъ свою тѣсную связь съ Россіей и высказывается весьма сочувственно о Православной Церкви. Вотъ что онъ пишетъ между прочимъ, въ одномъ частномъ письмѣ: «...... Вижу, что не дремлетъ и не спитъ стражъ Израиля. Онъ и въ сердцахъ русскихъ моихъ братьевъ во Христѣ милостиво и живо сталъ работать въ пользу несчастнаго и почти мертваго Израиля. Въ самомъ же дѣлѣ пора и русскому христіанству, обладающему несмѣтнымъ запасомъ вѣры во Христа, не считать таковой только его собственностью, одному ему принадлежащею. Господь сказалъ: «кто вѣруетъ въ Меня, у того, какъ сказано въ Писаніи, изъ нутра потекутъ рѣки воды живой»... Каждое *христіанское* государство должно знать, что несчастный еврейскій вопросъ состоитъ не въ томъ: что дѣлать съ евреями? какъ расширить или ограничить ихъ права на пріобрѣтеніе земныхъ благъ среди христіанскаго населенія? Вопросъ въ томъ: какъ сдѣлать ихъ истинными израильтянами, не лукавыми, т. е. какъ привести ихъ къ тѣмъ рѣкамъ живой воды, что текутъ изъ сердца вѣрующихъ въ Іисуса Христа? Тогда только они перестанутъ быть вѣрноподданными *князя міра сего* и сыновьями *отца лжи,* т. е. Талмуда... Да! передайте всѣмъ братьямъ во Христѣ, скорбящимъ о слѣпотѣ Израиля, что возвращеніе его къ своему истинному Мессіи — неминуемо, ибо всѣхъ заключилъ Богъ въ непослушаніе, чтобы всѣхъ помиловать. О, бездна богатства и премудрости, и вѣдѣнія Божія! Перстъ Божій, — осложненіе еврейскаго вопроса во всей Европѣ, — показываетъ намъ, что теперь моментъ работы для этихъ упрямыхъ доселѣ евреевъ, и именно въ Россіи, гдѣ Божій промыселъ нагромоздилъ ихъ такую огромную кучу. Западное христіанство дало евреямъ возможность познакомиться съ Евангеліемъ, — оно тамъ переведено отлично на древне-еврейскій языкъ, и восточному христіанству, коего охранительницею стоитъ Россія, суждено, по моему вѣрованію, дать имъ возможность устроить Церковь».

Не будемъ смущаться этимъ желаніемъ устроить Церковь вмѣсто того, чтобы просто присоединиться къ Церкви уже устроенной. Новозавѣтный Израиль, какъ маленькая, но живая вѣтвь, хочетъ привиться къ самому стволу христіанства. Многія вѣтви уже посохли и отломились, но стволъ крѣпокъ и несокрушимъ. Онъ въ силахъ дать и этой маленькой вѣтви всѣ жизненные соки, чтобы она

возросла въ полноту свою. Ясно, что Новозавѣтный Израиль есть явленіе зачаточное. Во всякомъ случаѣ онъ находится на пути къ истинной цѣли. Зачѣмъ же намъ полагать ему на этомъ пути камни преткновенія? Не лучше ли будетъ показать, что «мы домогаемся не побѣды, а возвращенія братьевъ, разлука съ которыми терзаетъ насъ»?

Ученіе XII апостоловъ.

Введеніе къ русскому изданію

Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων.

1896.

Съ половины настоящаго столѣтія запасъ источниковъ для исторіи древней христіанской церкви обогатился тремя открытіями. То изъ нихъ, которое, можетъ быть, вызвало наиболѣе надеждъ и ожиданій, всего менѣе ихъ оправдало: я разумѣю найденное на коптскомъ языкѣ гностическое сочиненіе, извѣстное подъ греческимъ названіемъ *Πίστις Σοφία.* О гностическихъ ученіяхъ мы знали только то, что сообщалось ихъ обличителями съ цѣлью опроверженія, собственныя же произведенія этихъ еретиковъ были, какъ извѣстно, безпощадно истреблены ревнителями благочестія. Понятно поэтому, какой интересъ должно было возбудить открытіе *Πίστις Σοφια,* въ которой ожидали впервые услышать собственную рѣчь гностиковъ. Къ сожалѣнію, эта рѣчь оказалась весьма маловажной по своему содержанію. Это просто собраніе нѣсколькихъ однообразныхъ и напыщенныхъ гимновъ и причитаній, связанныхъ съ обычною легендарною обстановкой всякихъ апокрифовъ. Авторъ этого произведенія конечно менѣе всего думалъ излагать какое-нибудь гностическое ученіе, и свѣдѣнія наши объ этомъ предметѣ не обогатились ничѣмъ существеннымъ съ открытіемъ *Πίστις Σοφία.*

Гораздо важнѣе и въ этомъ отношеніи было открытіе обширнаго сочиненія св. Ипполита о ересяхъ, коего небольшіе отрывки, извѣстные прежде, приписывались обыкновенно Оригену подъ названіемъ *φιλοσοφούμενα.* Хотя мы и теперь не имѣемъ этого сочиненія въ

полномъ видѣ, однако открыта большая и важнѣйшая его часть, проливающая новый и ясный свѣтъ на нѣкоторые основные пункты гностицизма, какъ-то на ученіе родоначальника всѣхъ гностическихъ ересей Симона, на ученіе офитовъ, въ особенности же на систему Василида [1].

При всемъ томъ ново-открытое сочиненіе св. Ипполита несомнѣнно уступаетъ въ интересѣ и значеніи третьему, послѣднему открытію въ области древней христіанской письменности, такъ называемому ученію двѣнадцати апостоловъ (*Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων*) Этотъ малый по объему, но великій по содержанію памятникъ освѣщаетъ и разъясняетъ намъ не какія-нибудь частныя стороны въ развитіи христіанскихъ или псевдо-христіанскихъ идей, а изображаетъ само христіанство, само живое тѣло церкви въ одинъ изъ интереснѣйшихъ моментовъ ея существованія.

Послѣ того, какъ въ церкви апостольской проявилась вся совокупность даровъ Божіихъ въ сосредоточенномъ и напряженномъ подъемѣ духовной жизни, долженъ былъ начаться процессъ медленнаго и сложнаго вырабатыванія постоянныхъ формъ церковнаго бытія, обезпечивающихъ естественное здоровье и возрастаніе тѣла Христова на основѣ сверхъестественныхъ даровъ благодати. Въ самомъ началѣ этого образовательнаго процесса должна встрѣтиться намъ краткая, но знаменательная эпоха наибольшей простоты церковнаго существованія, когда чудесное вдохновеніе первыхъ свидѣтелей Новаго Завѣта прекратилось, а полнота церковнаго строенія еще не опредѣлилась. Прежде чѣмъ первоначальный, бившій ключемъ источникъ христіанской жизни перешелъ въ опредѣленное и широкое русло исторической церкви, онъ долженъ былъ нѣкоторое время пробиваться по землѣ маловоднымъ и безформеннымъ ручейкомъ. Именно этого-то ручейка, который, несмотря на свою скудость и неопредѣленность своихъ очертаній, передалъ намъ однако живую воду Христову, его-то вѣрное и полное изображеніе даетъ намъ вновь открытый памятникъ. И это безыскусственное и правдивое изображеніе церкви въ ея простѣйшемъ, зачаточномъ видѣ сразу уничтожаетъ два противоположныя между собою и одинаково ложныя представленія объ этомъ предметѣ и вполнѣ оправдываетъ истинное понятіе о развитіи церкви. Прежде

[1] Подробную оцѣнку Ипполитова сочиненія см. въ превосходной книгѣ протоіерея проф. А. М. Иванцова-Платонова о ересяхъ и расколахъ первыхъ трехъ вѣковъ.

чѣмъ изъ самого содержанія *Διδαχή* подтвердить эту нашу мысль о значеніи ново-открытаго памятника, мы должны сообщить о немъ нѣсколько краткихъ свѣдѣній и затѣмъ изложить тѣ основанія, по которымъ мы относимъ время его составленія именно къ эпохѣ, непосредственно слѣдовавшей за дѣятельностью ближайшихъ учениковъ Христовыхъ.

Въ церковно-исторической наукѣ существованіе *Διδαχή* было извѣстно по ссылкамъ и указаніямъ различныхъ церковныхъ писателей, начиная отъ Климента александрійскаго (въ концѣ II вѣка) и кончая Никифоромъ Каллистомъ (жившимъ въ XIV в.). Изъ древнихъ писателей упомянутый Климентъ въ своихъ строматахъ, не называя прямо нашъ памятникъ, приводитъ изъ него цѣлое изреченіе какъ сказанное въ *Писаніи ὑπὸ τῆς Γραφῆς* (*εἴρηται*); Евсевій Памфилъ указываетъ на него прямо подъ названіемъ *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί;* наконецъ св. Аѳанасій Великій въ одномъ изъ своихъ посланій упоминаетъ о нашемъ памятникѣ *Διδαχή καλουμένη τῶν ἀποστόλων*) наряду съ неканоническими книгами Ветхаго Завѣта (Премудрость Соломонова и пр.), какъ объ одномъ изъ тѣхъ сочиненій, которыя по установленію отцовъ читались въ церкви оглашеннымъ.

Хотя, какъ сказано, объ *Διδαχή* упоминаетъ въ XIV вѣкѣ церковный историкъ Никифоръ Каллистъ, но по всей вѣроятности лишь съ чужихъ словъ. Послѣднимъ церковнымъ писателемъ, который самъ видѣлъ и имѣлъ въ рукахъ текстъ *Διδαχή*, слѣдуетъ считать другого Никифора, патріарха константинопольскаго (умершаго въ 820 г.), который сообщаетъ о размѣрѣ нашего памятника, полагая въ немъ 200 стиховъ, что приблизительно соотвѣтствуетъ нынѣ открытому тексту. Что вскорѣ послѣ патріарха Никифора, въ девятомъ же вѣкѣ, *Διδαχή* совершенно исчезла изъ обращенія, это можно съ большимъ вѣроятіемъ заключать изъ того, что она не попала въ «библіотеку» все читавшаго Фотія. Во всякомъ случаѣ, когда съ возрожденіемъ наукъ на Западѣ началось и изученіе церковной исторіи по источникамъ, *Διδαχῆ τῶν ἀποστόλων* оказалась въ числѣ безслѣдно пропавшихъ памятниковъ христіанской древности.

Митрополиту никомидійскому Филоѳею Вріеннію всецѣло принадлежитъ слава открытія этого сокровища. Въ іерусалимскомъ подворьѣ въ Константинополѣ онъ нашелъ рукопись, содержащую синопсисъ Ветхаго Завѣта св. Іоанна Златоустаго и еще нѣсколько мел-

кихъ сочиненій и между ними полный и довольно исправно написанный текстъ *Διδαχή*. Сдѣлавши въ 1883 году превосходное изданіе открытаго имъ памятника, этотъ достойный іерархъ вполнѣ оправдалъ выпавшее на его долю счастье. Съ появленіемъ этого изданія исчезли всякія сомнѣнія въ томъ, что найденное сочиненіе есть то самое, о которомъ говорили Евсевій, Аѳанасій, Никифоръ и которое еще Климентъ александрійскій цитировалъ какъ авторитетное *писаніе*.

Преосвященный Филоѳей, справедливо замѣтивъ въ началѣ своихъ «Пролегоменъ», что открытое имъ сочиненіе близко къ апостольской эпохѣ, что оно есть памятникъ временъ древнѣйшихъ, къ сожалѣнію, слишкомъ рѣшительно опредѣлилъ время составленія *Διδαχή* именно между 120 и 160 г.г. Почтенный издатель прекрасно доказалъ, что *Διδαχή* не могла быть составлена *позднѣе* указаннаго имъ времени, но чтобы она не могла принадлежать къ болѣе ранней эпохѣ, этого онъ не показалъ. Усиленно старался доказать это нѣмецкій изслѣдователь *Διδαχή*, извѣстный ученый Гарнакъ. Но при всемъ уваженіи къ этому заслуженному представителю германской науки, должно сказать, что его аргументація въ этомъ пунктѣ до крайности неудачна.

Гарнакъ приводитъ одно внѣшнее и нѣсколько внутреннихъ основаній для этого мнѣнія, что *Διδαχή* не могла быть написана во времена непосредственно послѣ-апостольскія, а должна быть отнесена ко второй или даже третьей четверти *второго вѣка*. Внѣшнее основаніе (предполагаемое также и митр. Филоѳеемъ Вріенніемъ) состоитъ въ томъ, что авторъ *Διδαχή* будто бы пользовался извѣстнымъ посланіемъ Варнавы. Что первыя главы *Διδαχη* имѣютъ много общихъ изреченій (иногда даже буквально тождественныхъ) со второю половиною посланія Варнавы, — это не подлежитъ никакому сомнѣнію. Но этимъ очевидно нисколько не рѣшается вопросъ о томъ, кто у кого заимствовалъ. Ни Вріенній, ни Гарнакъ не приводятъ никакого сколько-нибудь уважительнаго основанія въ пользу первенства Варнавы, которое остается лишь произвольнымъ предположеніемъ. Напротивъ, сравнивая эти два памятника, легко убѣдиться въ первенствѣ *Διδαχη*[2]. Посланіе Варнавы лишено всякой внутрен-

[2] Это мнѣніе, какъ мы узнаемъ изъ краткой замѣтки Гарнака, поддерживаютъ нѣмецкіе ученые Цапъ и Функъ. Къ сожалѣнію, мы не успѣли достать ихъ статей при составленіи настоящаго очерка.

ней послѣдовательности и цѣльности и состоитъ изъ разнородныхъ разсужденій и замѣчаній, которыя легко могли быть набраны изъ разныхъ источниковъ. И именно та, вторая половина этого посланія, которая совпадаетъ во многихъ мѣстахъ съ *Διδαχή*, связана съ первою половиною совершенно *внѣшнимъ* образомъ, посредствомъ такой фразы: *Μεταβῶμεν δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέραν γνῶσιν καὶ διδαχήν (перейдемъ и къ другому знанію и ученію).* Въ противоположность этому *Διδαχή*, какъ признаетъ и Гарнакъ, отличается цѣльностью концепціи и послѣдовательностью изложенія. Возможно ли допустить, чтобы авторъ такого сочиненія прямо выписалъ свои основныя мысли изъ чужого произведенія, при томъ несравненно низшаго по достоинству, чѣмъ его собственное. Разумѣется, для безусловно-достовѣрнаго рѣшенія подобныхъ вопросовъ никакія соображенія не могутъ замѣнить прямыхъ фактическихъ указаній, отсутствующихъ въ данномъ случаѣ. Но *всѣ вѣроятности* склоняются въ пользу первенства *Διδαχή* передъ посланіемъ Варнавы. Допустивъ же это первенство, мы необходимо должны отодвинуть эпоху составленія *Διδαχή* къ временамъ, непосредственно примыкающимъ къ началу церкви. Ибо посланіе Варнавы едва ли могло быть написано позднѣе девяностыхъ годовъ перваго вѣка, и слѣдовательно, вѣроятнѣйшею эпохой составленія *Διδαχή* приходится принять *восьмидесятые годы перваго вѣка.*

До крайности шатки тѣ внутреннія основанія, которыя побудили Гарнака отнести составленіе *Διδαχή* къ болѣе поздней эпохѣ. Во-первыхъ онъ указываетъ на то, что нашъ памятникъ свидѣтельствуетъ о нѣкоторомъ разстройствѣ въ нравственной жизни христіанской общины. Если и свидѣтельствуетъ, то никакъ не больше, чѣмъ посланія ап. Павла къ коринѳянамъ, подлинность и древность которыхъ не оспаривается и отрицательною критикой. Если въ пятидесятыхъ годахъ перваго вѣка могли быть между христіанами и распри и случаи грубаго разврата, то отчего же подобныя явленія не могли происходить тридцать лѣтъ спустя? Ни въ одинъ моментъ своего существованія христіанская церковь не была застрахована отъ злыхъ страстей и грѣховъ человѣческихъ.

Далѣе Гарнакъ указываетъ на упадокъ пророческаго служенія, явствующій изъ тѣхъ мѣръ предосторожности противъ лжепророковъ, какія мы находимъ въ *Διδαχή*. Но противъ лжепророковъ и всякихъ лжеучителей предостерегали вѣрующихъ сами апостолы въ сво-

ихъ посланіяхъ; о лже-Христахъ говорится въ евангеліи, лжепророчица упоминается въ Апокалипсисѣ. Какъ въ ветхозавѣтной церкви при самомъ ея основаніи Моисей далъ израильтянамъ мѣрило для различенія истинныхъ пророковъ отъ ложныхъ, такъ подобнымъ же образомъ поступили Христосъ и апостолы при основаніи церкви ново-завѣтной, и наша *Διδαχή* въ этомъ отношеніи прямо слѣдуетъ указаніямъ первоначальнаго христіанскаго откровенія.

Въ одномъ весьма темномъ мѣстѣ нашего памятника, которое Гарнакъ толкуетъ по-своему, употребляется выраженіе *древніе пророки* (*οἱ ἀρχαιοὶ προφῆται*). Подъ этимъ Гарнакъ предлагаетъ разумѣть пророковъ апостольской эпохи, ибо иначе *его толкованіе* всего того темнаго мѣста, о которомъ идетъ рѣчь, не имѣло бы смысла. Но затѣмъ, забывъ условный и предположительный характеръ такого соображенія, онъ выставляетъ его какъ положительный аргументъ въ пользу сравнительно поздней эпохи составленія *Διδαχή*; ибо, говоритъ онъ, если этотъ памятникъ называетъ пророковъ апостольскаго вѣка древними, то значитъ онъ долженъ быть отдѣленъ отъ нихъ значительнымъ промежуткомъ времени. Но на это слѣдуетъ отвѣтить, что Гарнаково толкованіе упомянутаго темнаго мѣста, требующее подъ *ἀρχαιοὶ προφῆται* разумѣть пророковъ апостольскаго вѣка, не имѣетъ никакихъ преимуществъ передъ другими толкованіями того же мѣста, вовсе не требующими такого пониманія этого термина. Древніе пророки и здѣсь всего естественнѣе означаютъ пророковъ ветхо-завѣтныхъ (какъ это принимаетъ и Вріенній), а въ такомъ случаѣ это выраженіе ничего не можетъ сказать намъ о времени составленія *Διδαχή*.

Ничего не говорятъ объ этомъ времени и тѣ цитаты изъ евангелій, которыя находятся въ *Διδαχη* и которыя по мнѣнію Гарнака должны доказывать позднюю эпоху этого памятника. Но во-первыхъ, чтобы относить написаніе нашихъ синоптическихъ евангелій (ибо Іоанномъ авторъ *Διδαχή* очевидно не пользовался), чтобы относить эти евангелія ко второму вѣку, нужно имѣть слишкомъ крѣпкую вѣру въ соображенія извѣстной критической школы, которая къ тому же сама не согласна съ собою на этотъ счетъ. А во-вторыхъ, никакъ нельзя съ увѣренностью сказать, чтобы авторъ *Διδαχη* пользовался нашими евангеліями *въ томъ видѣ*, въ какомъ мы ихъ имѣемъ. Онъ не ссылается на то или другое евангеліе, какъ на какую-нибудь опредѣленную книгу, а говоритъ вообще о благовѣство-

ваніи Господнемъ. И за исключеніемъ молитвы Господней, которая конечно была хорошо извѣстна въ церкви съ самаго начала, всѣ остальныя евангельскія цитаты въ *Διδαχή* настолько кратки (напр. не давай святыни псамъ или: люби ближняго, какъ самого себя и т. д.), что буквальное совпаденіе ихъ съ соотвѣтствующими текстами нашихъ евангелій ровно ничего не доказываетъ. Эти краткія изреченія могли быть взяты авторомъ *Διδαχη* изъ тѣхъ «словъ Господнихъ» (*Λογία τοῦ Κυρίου*), которыя потомъ цѣликомъ вошли въ составъ синоптическихъ евангелій.

Говоря въ послѣдней главѣ о второмъ пришествіи Христовомъ, *Διδαχή* не ставитъ этого грядущаго событія ни въ какую связь съ разрушеніемъ Іерусалима и судьбами еврейскаго народа. Гарнакъ и въ этомъ видитъ «внутреннее основаніе» относить нашъ памятникъ ко второму вѣку. Однако все, что можно по праву вывести изъ указаннаго обстоятельства, есть лишь то, что *Διδαχη* написана послѣ разрушенія Іерусалима и рѣшительнаго отдѣленія христіанской церкви отъ іудейства. Но въ этомъ никто и не сомнѣвался.

Наконецъ Гарнакъ видитъ признакъ сравнительно поздней эпохи въ ослабленіи евангельскихъ требованій полнаго самоотреченія, особенно относительно имуществъ. Евангеліе говоритъ: отдай все свое имущество бѣднымъ, а *Διδαχή* предписываетъ давать бѣднымъ лишь часть своего имѣнія и то съ разборомъ. Но тутъ Гарнакъ, во-первыхъ, смѣшиваетъ заповѣдь совершенства съ положительнымъ предписаніемъ, а во-вторыхъ, онъ забываетъ, что и въ апостольской церкви заповѣдь евангельскаго совершенства осуществлялась лишь въ самомъ началѣ, когда у всѣхъ была одна душа и общее достояніе. А затѣмъ уже въ эпоху дѣятельности ап. Павла мы не находимъ никакихъ указаній на общеніе имуществъ. Если такой выдающійся ученый, какъ Гарнакъ, не могъ найти лучшихъ аргументовъ для поддержанія своего мнѣнія, то не нужно никакой особенной смѣлости, чтобы отбросить это мнѣніе, какъ ни на чемъ не основанное.

Итакъ ничто не препятствуетъ намъ отнести время составленія *Διδαχή* къ эпохѣ непосредственно послѣ-апостольской, т. е. къ концу перваго столѣтія [3]. А нѣкоторыя соображенія рѣшительно заставляютъ насъ остановиться именно на этомъ времени.

---

[3] Граница между апостольскимъ и послѣ-апостольскимъ періодомъ церковной исторіи опредѣляется обыкновенно независимо отъ преданія объ исключительно долгой жизни св. Іоанна Богослова.

Если мы сравнимъ ту картину церковныхъ отношеній, которую представляетъ намъ *Διδαχή*, съ тѣми данными, которыя мы находимъ въ посланіяхъ св. Игнатія Богоносца, — разумѣется, въ тѣхъ изъ нихъ, коихъ подлинность признается наиболѣе безпристрастными и основательными критиками [1], то насъ поразитъ огромная перемѣна, которая должна была произойти въ церкви въ промежутокъ времени между появленіемъ *Διδαχή* и посланіями св. епископа антіохійскаго. Въ «ученіи двѣнадцати апостоловъ» всѣ отношенія и отправленія церковныя представляются in statu nascenti, въ неопредѣлившемся безформенномъ видѣ, въ посланіяхъ Игнатія все существенное является уже *кристаллизованнымъ* и вошедшимъ въ твердыя рамки, не только общій іерархическій принципъ церкви (существовавшій изначала) получаетъ болѣе отчетливое опредѣленіе, но и особыя формы церковнаго строенія выступаютъ съ ясною раздѣльностью. Въ то время какъ *Διδαχή* показываетъ намъ во главѣ церкви заразъ апостоловъ, пророковъ, учителей, епископовъ и діаконовъ, при чемъ нѣкоторыя изъ этихъ служеній ничѣмъ между собою не связаны, а другія напротивъ (именно епископы и діаконы) ничѣмъ не разграничены, — въ посланіяхъ Игнатія все священнослуженіе и управленіе церковью оказывается правильно сосредоточеннымъ въ единомъ ясно расчлененномъ іерархическомъ строѣ съ тремя раздѣльными и опредѣленными степенями епископа, пресвитера и діакона. Мы полагаемъ, что нѣтъ ни малѣйшей возможности допустить, что такой значительный успѣхъ въ отчетливости и твердости церковнаго строенія былъ достигнутъ въ предѣлахъ одного и того же поколѣнія. Такимъ образомъ мы непремѣнно должны предположить, что со времени написанія *Διδαχή* прошло 20 или 25 лѣтъ до появленія (подлинныхъ) посланій св. Игнатія Богоносца. А такъ какъ эпоха сихъ послѣднихъ съ достаточною достовѣрностью пріурочена къ 107 году, то это указываетъ на ***восьмидесятые годы перваго вѣка*** какъ на самое вѣроятное (по нашему мнѣнію единственно вѣроятное) время составленія *Διδαχη*.

[1] Св Игнатію приписывается, какъ извѣстно, цѣлый рядъ посланій, изъ коихъ нѣкоторыя несомнѣнно подложны, подлинность же другихъ напротивъ оспаривалась лишь со стороны явно тенденціозной критики. Необходимыя свѣдѣнія объ этомъ см. въ предисловіи св. Игнатія въ русскомъ переводѣ твореній мужей апостольскихъ, протоіерея П. А. Преображенскаго.

Въ подтвержденіе этого можно привести еще одно обстоятельство. Въ нашемъ памятникѣ нѣтъ ни малѣйшихъ указаній на какія-нибудь гоненія или мученія христіанъ со стороны языческаго государства и народа. Если, какъ мы увѣрены, *Διδαχή* написана въ восьмидесятыхъ годахъ перваго вѣка, тогда такое умолчаніе совершенно понятно. Ибо единственное бывшее до того гоненіе Нероново имѣло вполнѣ исключительный характеръ и не могло вызывать никакихъ общихъ предписаній. Между тѣмъ уже съ первыхъ годовъ второго вѣка начались въ обширныхъ размѣрахъ правильныя уголовныя преслѣдованія христіанъ во всей Римской имперіи, въ виду которыхъ такое всеобъемлющее руководство христіанской жизни какъ *Διδαχή*, если бы оно было написано во второмъ вѣкѣ, никакъ не могло бы обойтись безъ какихъ-нибудь указаній или наставленій.

Если къ этому соображенію присоединить два вышеприведенныя, а именно: 1) заимствованія изъ *Διδαχή*, находимыя нами въ такомъ древнемъ произведеніи христіанской письменности, какъ посланіе Варнавы, и 2) огромную разницу въ картинѣ церковнаго устройства, какъ она представляется въ нашемъ памятникѣ, съ одной стороны, и въ подлинныхъ посланіяхъ св. Игнатія Богоносца — съ другой; то становится болѣе чѣмъ вѣроятнымъ, что время составленія *Διδαχή* должно отнести къ концу перваго вѣка, опредѣленнѣе къ восьмидесятымъ годамъ этого вѣка (80—90 гг.).

Что касается до мѣста составленія *Διδαχή*, то есть основаніе признать, что это сочиненіе появилось первоначально въ Египтѣ. Неоднократно употребляемое въ нашемъ памятникѣ *славословіе* (доксологія) отличается пропускомъ слова *царства*, а этотъ пропускъ есть отличительный признакъ именно египетской церкви.

Обращаясь къ самому содержанію *Διδαχή*, мы находимъ прежде всего, что при крайней простотѣ церковнаго быта, отразившагося въ этомъ памятникѣ, тутъ уже присутствовали вполнѣ всѣ образовательныя стихіи христіанской церкви, но только въ зачаточномъ, слитномъ видѣ. Хотя преимущественное вниманіе апостольскаго ученія обращено на заповѣди и предписанія христіанской нравственности, но вмѣстѣ съ тѣмъ мы видимъ здѣсь и начало вселенской іерархіи и основу догматическаго ученія и наконецъ первичный образъ важнѣйшихъ *таинствъ*.

Во главѣ церковнаго священноначалія являются въ *Διδαχή* такъ называемые *апостолы*. Правильное пониманіе этого термина дастъ

намъ ключъ къ уразумѣнію всего церковнаго порядка того времени. Отвѣтъ на вопросъ: что такое были эти апостолы, весьма облегчается тѣмъ, что мы съ достовѣрностью можемъ сказать, чѣмъ они *не* были. Во-первыхъ, они не были простыми проповѣдниками и толкователями слова Божія, ибо для этого служенія были особыя лица въ церкви — *учители* (*διδάσκαλοι*). Во-вторыхъ, апостолы не были *непремѣнно* обладателями особаго личнаго дара — пророческаго вдохновенія, ибо носители такого вдохновенія — пророки — ясно отличаются отъ апостоловъ. Наконецъ въ-третьихъ, апостолы не были спеціально управителями мѣстныхъ церквей, распорядителями церковныхъ дѣлъ, ибо для этого служенія избирались опять-таки особыя лица — епископы и діаконы, которые отнюдь не смѣшиваются съ апостолами [5]. Безъ сомнѣнія какъ сами апостолы проповѣдывали слово Божіе, такъ ничто не мѣшало имъ и пророчествовать, если на нихъ находило вдохновеніе свыше; и къ нимъ же навѣрное обращались христіанскія общины за высшимъ руководствомъ всѣхъ церковныхъ дѣлъ. Другими словами, они могли исполнять всѣ другія священныя служенія, могли замѣнять собою и учителей, и пророковъ, и епископовъ, но дѣло въ томъ, что *ихъ никто замѣнить не могъ*. Этотъ ихъ отличительный и незамѣнимый характеръ не состоялъ въ какомъ-нибудь опредѣленномъ служеніи, ибо всѣ церковныя отправленія распредѣлялись между учителями, пророками, епископами и діаконами. Если же такимъ образомъ отличительное свойство апостольства состояло не въ особенности служенія, то оно могло состоять лишь въ *чрезвычайности полномочія*. Какого же рода были эти полномочія у такъ называемыхъ апостоловъ?

Апостолъ, т. е. *посланный*, предполагаетъ посылающаго, при чемъ ясно, что посылающій выше посланнаго и сообщаетъ этому послѣднему всѣ его полномочія. Если у средневѣковыхъ Вальденсовъ

---

[5] Въ XV гл. *Διδαχή*, гдѣ говорится о поставленіи епископовъ и діаконовъ, сказано, что и они исполняютъ въ церкви служеніе *пророковъ и учителей* (*ὑμῖν γάρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοί τὴν λειτουργίαν τῶν προφητων καὶ διδασκάλων*), но не сказано, чтобы они могли замѣнять *апостоловъ*. Только русскій переводчикъ въ „Трудахъ Кіевской Духовной Академіи" съ удивительною смѣлостью ставитъ здѣсь „апостоловъ" вмѣсто „учителей". Съ этимъ можетъ сравниться тлько его же переводъ словъ: *οὐ πάντων δέ* — словами: „но это еще не все". Къ этимъ двумъ странностямъ перевода, вообще довольно исправнаго, намъ еще придется вернуться.

или у новѣйшихъ Ирвингіанъ мы находимъ «апостоловъ», которыхъ никто никуда не посылалъ, которые не были уполномочены никакою высшею властью, то это происходитъ, очевидно, отъ того, что «апостолы» этихъ сектъ суть лишь искусственное подражаніе такому учрежденію древней церкви, смыслъ котораго неясенъ для подражателей. Но въ самой церкви перваго вѣка подобныхъ искусственныхъ выдумокъ быть не могло. Если здѣсь говорится о посланныхъ, то они навѣрно какъ-нибудь въ самомъ дѣлѣ посылались и уполномочивались. Столь же несомнѣнно, что высшія полномочія въ церкви Христовой могли происходить или непосредственно отъ Христа, или же отъ тѣхъ, кого Онъ Самъ сдѣлалъ участниками Своей власти въ церкви, т. е. отъ тѣхъ Его учениковъ, которые называются апостолами въ тѣснѣйшемъ смыслѣ этого слова. Если нашъ памятникъ составленъ въ восьмидесятыхъ годахъ перваго вѣка, то между «апостолами» (въ широкомъ смыслѣ), о которыхъ тамъ говорится, могли быть и непосредственные ученики Христовы изъ числа семидесяти: но большая часть этихъ «апостоловъ» конечно состояла изъ получившихъ свои полномочія не отъ самого Христа, а отъ тѣхъ двѣнадцати, коихъ авторитетомъ наша *Διδαχή* въ самомъ началѣ освящаетъ свои наставленія.

X Итакъ, мы видимъ, что непрерывность священнаго пути Христова или полнота іерархической власти, преемственно идущей отъ Христа черезъ двѣнадцать апостоловъ, существовала и въ ту эпоху, которая изображается въ *Διδαχή*. Іерархическій принципъ имѣлъ свое реальное осуществленіе и въ тогдашней церкви, хотя частные способы этого осуществленія еще не установились, не вошли въ однообразный порядокъ и весьма различались отъ теперешнихъ формъ. Главное различіе состоитъ здѣсь въ томъ, что совокупность теперешней епископской власти и служенія не была еще тогда сосредоточена для каждой мѣстной церкви въ рукахъ одного лица: высшая и вселенская сторона іерархическаго служенія представлялась тогда такъ называемыми апостолами, а низшія и мѣстныя функціи исполнялись выборными лицами, носившими названіе епископовъ, которое такимъ образомъ лишь отчасти соотвѣтствовало теперешнему значенію этого слова. Но если вслѣдствіе этого мы не имѣемъ права отождествлять тогдашнихъ епископовъ съ нынѣшними, то столь же несправедливо было бы утверждать, что въ то время вовсе не было той высшей святительской власти, которая нынѣ представляется епископами: эта

власть была и тогда, но только она принадлежала лицамъ съ другимъ названіемъ, именно съ названіемъ апостоловъ, тогда какъ званію епископа соотвѣтствовали лишь низшіе аттрибуты іерархическаго служенія. Подобно тому какъ титулъ императора принадлежалъ сначала простымъ полководцамъ, а впослѣдствіи сталъ обозначать верховную власть, такъ и титулъ епископа, выражающій нынѣ высшую священную власть въ церкви, первоначально принадлежалъ простымъ выборнымъ управителямъ или надзирателямъ церковнымъ. Но какъ самодержавные властители существовали подъ другими именами, прежде чѣмъ стали называться императорами, точно также и святители церкви существовали подъ другимъ именемъ, прежде чѣмъ стали называться епископами.

Само собою разумѣется, что въ тѣхъ городахъ, гдѣ непосредственные апостолы Христовы сами ставили церковныхъ предстоятелей изъ мѣстныхъ христіанъ, такіе предстоятели по отбытіи апостоловъ изъ ихъ церкви совмѣщали въ себѣ и власть святительства и должность церковнаго надзирательства, при чемъ они конечно не могли называться апостолами (ибо никуда не посылались, а оставались на мѣстѣ), а вѣроятно носили названіе епископовъ, которое *въ такихъ случаяхъ* соотвѣтствовало теперешнему употребленію этого слова. Вообще нѣтъ ни основанія, ни надобности предполагать, что іерархическая связь церкви проявлялась одинаковымъ образомъ. Были города (преимущественно метрополіи древняго міра), гдѣ непосредственные посланники Христовы сами ставили епископовъ, которые дѣлались и преемниками ихъ святительской власти. Въ другихъ городахъ, или цѣлыхъ областяхъ они оставляли своихъ учениковъ съ полномочіемъ устраивать правильное церковное управленіе (напр. Титъ, оставленный апостоломъ Павломъ на островѣ Критѣ). Но были и такія мѣстныя церкви (и вѣроятно ихъ было большинство), гдѣ дѣло происходило иначе, и именно такъ, какъ изображается въ *Διδαχή*. Приходили посланные (*ἀπoστόλoι*), имѣвшіе свои полномочія отъ непосредственныхъ учениковъ Христовыхъ, приносили отъ нихъ благословеніе Господне на мѣстную церковь и принимались ею, какъ самъ Господь. Наставивъ затѣмъ церковь своимъ совѣтомъ, эти странствующіе святители въ тотъ же или, самое позднее, на другой день шли дальше, а освященная ими церковь продолжала управляться сама собою посредствомъ поставляемыхъ всею общиною епископовъ и діаконовъ. Какимъ образомъ въ послѣдующее время со-

вершилась повсюду передача святительскихъ полномочій отъ «апостоловъ», посвященныхъ свыше для вселенскаго служенія, въ руки простыхъ епископовъ, выбранныхъ мѣстными общинами христіанъ, объ этомъ у насъ нѣтъ никакихъ достовѣрныхъ свѣдѣній. Несомнѣнно только, что во второмъ вѣкѣ этотъ переходъ былъ уже совершившимся фактомъ. При всей важности этого факта не слѣдуетъ однако слишкомъ преувеличивать его значенія. Дѣло шло вовсе не о созданіи новой іерархической власти, а лишь о *закрѣпленіи* той, которая непрерывно дѣйствовала въ церкви съ самаго начала. Странствующіе святители перваго вѣка *осѣли* по мѣстамъ и соединили свою высшую вселенскую власть съ должностью мѣстныхъ церковныхъ управителей, принявъ отъ сихъ послѣднихъ и названіе епископовъ, какъ болѣе соотвѣтствующее своему новому образу жизни. А такъ какъ уже въ эпоху *Διδαχή* епископы могли замѣнять пророковъ и учителей, то тѣмъ болѣе, получивши высшій святительскій авторитетъ чрезъ соединеніе своей должности съ апостольскими полномочіями, новообразовавшійся епископатъ естественно могъ сосредоточить въ себѣ пророческое и учительское служеніе, т. е. дѣло нравственнаго и умственнаго воспитанія и руководительства христіанскаго народа. Но чѣмъ болѣе возвышалось и усложнялось значеніе епископовъ какъ главныхъ пастырей церкви, тѣмъ необходимѣе становилось образованіе другихъ низшихъ степеней пастырства. И дѣйствительно, по мѣрѣ того какъ прежніе «надзиратели» церковные становились на мѣсто апостоловъ и пророковъ, изъ общей формы пастырскаго служенія яснѣе выступали, выдѣлялись и, такъ сказать, отвердѣвали особыя іерархическія степени пресвитеровъ и діаконовъ, которыя въ церкви апостольской получили лишь *основоположительное начало*. Въ нашемъ памятникѣ о пресвитерахъ вовсе ничего не говорится, а діаконы упоминаются рядомъ и нераздѣльно съ епископами, какъ два служенія однородныя и однозначительныя.

Итакъ, по отношенію къ церковному устройству данныя нашего памятника приводятъ насъ къ слѣдующимъ заключеніямъ:

1) *Непрерывность іерархическаго преемства и вселенская связь мѣстныхъ церквей сохранялась* (въ эпоху составленія *Διδαχή*) *посредствомъ странствующихъ апостоловъ, которые были настоящими святителями того времени;*

2) *іерархическое строеніе церкви находилось въ зачаточномъ видѣ, отличаясь, съ одной стороны, недостаткомъ сосредоточенности,*

ибо святительская власть не была связана нераздѣльно съ властью церковнаго управленія, а существовали и особо, а съ другой стороны, отличаясь недостаткомъ расчлененности, ибо степени пресвитерства и діаконства еще не утвердились и не выдѣлились ясно изъ общей должности церковнаго управленія.

Переходя къ догматическому содержанію нашего памятника, мы находимъ здѣсь, кромѣ вѣры въ живого личнаго Бога, вполнѣ отчетливое исповѣданіе Господа Іисуса какъ Христа (Мессіи), сына Давидова и сына Божія, сообщившаго людямъ начало новой духовной жизни, основавшаго церковь, какъ начатокъ царства Божія и имѣющаго вторично прійти для полнаго осуществленія этого царства Божія при кончинѣ земного міра и воскресеніи всѣхъ умершихъ святыхъ. Итакъ мы заключаемъ въ этомъ отношеніи, что въ эпоху составленія Διδαχή

3) *христіанское ученіе отнюдь не ограничивалось одними нравственными предписаніями или правилами доброй жизни, но основывалось на положительной догматической истинѣ о Христѣ-Спасителѣ, а въ Немъ и чрезъ Него о воскресеніи мертвыхъ и вѣчной жизни;*

4) *догматическое ученіе церкви существовало тогда лишь въ своей первоначальной простой основѣ, и при отсутствіи болѣе частныхъ или подробныхъ догматическихъ опредѣленій открывалась свобода для мнѣній и толкованій, при чемъ возможны были для вѣрующихъ болѣе или менѣе важныя ошибки* [6].

Наконецъ, что касается до таинствъ, то авторъ Διδαχή, говоря подробно о крещеніи и объ евхаристіи, несомнѣнно имѣетъ въ виду дѣйствительныя таинства. Это видно уже изъ того мѣста, гдѣ предписывается допускать къ священной трапезѣ только крещеныхъ во имя Господне, ибо объ этомъ сказалъ Господь: «Не давайте святыни псамъ». Если некрещеные приравниваются псамъ, которымъ не должно давать святыни, то ясно, что крещеніе не могло представляться простымъ обрядомъ или символомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, такъ какъ подъ тою святыней, которую запрещено бросать псамъ, разумѣется именно евхаристія, то очевидно, что это была не простая трапеза, а слѣдовательно, и евхаристическія молитвы были не простымъ благодареніемъ за пищу и питье. Впрочемъ, должно замѣтить, что образъ совершенія этихъ таинствъ представляетъ въ изложеніи

---

6 Одна такая ошибка находится въ самой Διδαχή, какъ мы далѣе увидимъ.

Διδαχή крайнюю степень простоты. Въ особенности способъ совершенія евхаристіи имѣетъ мало наружнаго сходства съ нашею обѣдней. Говорится еще въ нашемъ памятникѣ о покаяніи и исповѣданіи грѣховъ въ церкви, но приписывается ли этому какое-нибудь таинственное значеніе, или же разумѣются лишь чисто-нравственныя дѣйствія — рѣшить трудно. Итакъ, заключаемъ, что во время составленія нашего памятника

5) *существовали въ церкви особыя священнодѣйствія (крещеніе и евхаристія), которымъ усвоялось таинственное благодатное значеніе и которыя имѣли исключительную важность въ жизни христіанъ;*

6) *эти священнодѣйствія по способу своего совершенія не представляютъ въ данную эпоху той полноты, которую получили въ послѣдующія времена.*

Вообще же говоря, мы находимъ, что въ древней церкви, изображаемой нашимъ памятникомъ,

7) *существовали всѣ положительныя начала церковнаго бытія, которыя потомъ разрослись въ сложную систему іерархическихъ отношеній, догматическихъ опредѣленій и таинственныхъ священнодѣйствій; но все это существовало лишь въ первоначальныхъ очертаніяхъ и не имѣло той полноты и опредѣленности, какія представляетъ позднѣйшая церковь.*

Два воззрѣнія на характеръ первоначальнаго христіанства рѣшительно подрываются тѣми данными, которыя находятся въ новооткрытомъ памятникѣ. Во-первыхъ, то воззрѣніе, которое хочетъ свести христіанскую религію къ одному ученію нравственности безъ всякихъ догматическихъ основъ и таинствъ, каковыя согласно этому воззрѣнію суть лишь позднѣйшія искусственныя прибавки; и во-вторыхъ, то противоположное воззрѣніе, которое утверждаетъ, что всѣ нынѣ существующія въ церкви формы и опредѣленія іерархическія, догматическія, равно какъ и таинства существовали неизмѣнно съ самаго начала *въ томъ же видѣ* и съ тѣмъ же значеніемъ, какъ теперь. Оба эти воззрѣнія — и раціонализмъ и старовѣрчество [7] — сходятся между собою въ томъ, что одинаково рѣшительно *отрицаютъ всякое развитіе въ церкви;* ибо, согласно первому изъ нихъ, полнота церковныхъ формъ, исторически существующая, не развилась

[7] Къ сожалѣнію это послѣднее встрѣчается и у тѣхъ, которые не считаютъ и не называютъ себя старовѣрами.

изнутри самой христіанской религіи, а состоитъ изъ произвольныхъ (по нѣкоторымъ даже злонамѣренныхъ) вымысловъ отдѣльныхъ церковныхъ людей; согласно же второму воззрѣнію, вся эта полнота церковныхъ формъ и опредѣленій была дана изначала въ готовомъ видѣ и не требовала поэтому никакого внутренняго возрастанія и развитія.

Противъ перваго раціоналистическаго воззрѣнія, стремящагося вынуть изъ христіанства самую его душу и оставить одно видимое тѣло мертвыхъ дѣлъ, противъ этой тенденціи громко свидѣтельствуетъ нашъ памятникъ, когда поставляетъ на такое видное мѣсто *таинства* крещенія и евхаристіи, когда въ основу всего своего ученія онъ кладетъ *истину* Мессіи пришедшаго, а вѣнцомъ своихъ упованій полагаетъ того же Мессію, *чудеснымъ* образомъ грядущаго не для того, чтобы водворить спокойную и довольную жизнь на землѣ, а для того, чтобы разрушить этотъ міръ, собрать Свою церковь живущихъ, *воскресить* Свою церковь умершихъ и на ихъ основѣ создать новое чудесное и таинственное царство Божіе. Громко свидѣтельствуетъ нашъ памятникъ о сверхразсудочномъ характерѣ древняго христіанства также и усвоенною имъ евангельскою формулою крещенія во имя *Отца и Сына и Св. Духа,* въ ней же предначертано высшее, недоступное обыкновенному разсудку, ученіе христіанской теологіи. Даже въ самую область нравственныхъ предписаній и правилъ жизни *Διδαχή* вноситъ элементъ враждебный раціонализму, именно элементъ *аскетическій,* при томъ формально опредѣленный (посты въ извѣстные дни недѣли).

Но столь же краснорѣчиво свидѣтельствуетъ нашъ драгоцѣнный памятникъ и противъ старовѣрческаго взгляда на церковь, какъ на безусловно неподвижный складъ разъ навсегда опредѣленныхъ формъ и отношеній, свидѣтельствуетъ указаніемъ совершенно иного іерархическаго *устройства* (при тождествѣ іерархическаго *принципа);* свидѣтельствуетъ неопредѣленностью своихъ догматическихъ понятій; свидѣтельствуетъ крайнею простотою совершенія излагаемыхъ имъ таинствъ.

И настолько непреложно и непререкаемо свидѣтельство нашей *Διδαχή* противъ обоихъ упомянутыхъ воззрѣній, что сторонники того и другого, не имѣя никакой надежды перетолковать это свидѣтельство въ свою пользу, должны были ради самозащиты прибѣгнуть къ отчаянному средству — къ искаженію самаго памятника прямо фальшивымъ его переводомъ. Такъ анонимный переводчикъ *Διδαχή* въ

одномъ московскомъ журналѣ, стараясь исключить изъ этого сочиненія все таинственное и священное, дошелъ до того, что запрещеніе принимать евхаристію некрещенымъ онъ передалъ какъ запрещеніе садиться за обѣдъ не умывшись.

Гораздо тоньше и искуснѣе поступилъ другой переводчикъ (въ «Трудахъ Кіевской Духовной Академіи», № 11, 1884 г.), держащійся очевидно извѣстнаго ученія о безусловной неподвижности церкви. Его переводъ вообще точенъ и удовлетворителенъ, да и нельзя было бы въ академическомъ органѣ помѣстить «вольное подражаніе» историческому памятнику. Только одно ослово вмѣсто другого въ одномъ мѣстѣ, да еще одна фраза вмѣсто другой — вотъ и всѣ измѣненія, которыя позволилъ себѣ академическій переводъ. Для всякаго, имѣющаго какія-нибудь церковно-историческія и богословскія понятія (а тѣмъ болѣе для ученыхъ богослововъ кіевской академіи), намъ кажется, должно быть ясно при чтеніи *Διδαχη*, что въ тогдашней церкви святительскія полномочія принадлежали странствующимъ «апостоламъ», а епископы были лишь выборными надзирателями мѣстныхъ церквей. Но если тогда было такое раздвоеніе іерархической власти, какого теперь нигдѣ не существуетъ, то значитъ въ іерархическомъ строѣ церкви произошла довольно значительная перемѣна, а этого-то и не хочется допустить извѣстной теоріи. Какъ же тутъ быть? Говорится правда въ *Δίδαχη*, что епископы (и діаконы) исполняютъ служеніе пророковъ и учителей. Но пророки и учители развѣ имѣли святительскія полномочія? Значитъ этимъ дѣло нисколько не поправляется. Остается только одно: взять да вмѣсто «учителей» поставить «апостоловъ»; тутъ уже повидимому все будетъ какъ слѣдуетъ: апостолы были несомнѣнно святителями, и если епископы (тогдашніе) могли всегда ихъ замѣнять, то значитъ и они были настоящими святителями, что и требовалось доказать. При этомъ однако изобрѣтательный переводчикъ упустилъ изъ виду двѣ вещи: во-первыхъ, приписывая тогдашнимъ епископамъ святительскія полномочія апостоловъ, приходится то же самое приписывать и діаконамъ, ибо о нихъ нераздѣльно съ епископами говорится въ *Διδαχη*, что они могутъ исполнять служеніе пророковъ и учителей (т. е. по нашему переводчику — апостоловъ). А во-вторыхъ, вслѣдствіе этого подложнаго слова въ переводѣ происходитъ нѣчто еще болѣе неудобное; ибо тутъ же въ *Διδαχή* говорится, что епископы рукополагались прямо самою общиною христіанъ, т. е. простыми мірянами (*χειροτονήσατε οὖν*

ἑαυτοῖς ἐπισκόπους κτλ.), и если согласно переводчику эти тогдашніе епископы обладали святительскими полномочіями апостоловъ, то выходитъ, что они получали эти апостольскія полномочія отъ мѣстной общины, отъ своей паствы, отъ простыхъ мірянъ (!!!). Такимъ образомъ, желая спасти безусловную неизмѣнность іерархическихъ формъ, нашъ академическій переводъ незамѣтно выбрасываетъ за бортъ самый іерархическій принципъ церкви и, отцѣживая комара, безъ всякой надобности глотаетъ верблюда. Другой комаръ, противъ котораго кіевскій переводчикъ употребилъ столь же непозволительное средство, представляется тремя маленькими словами *οὐ πάντων δέ* въ концѣ послѣдней главы, гдѣ говорится о будущемъ воскресеніи мертвыхъ: «*но не всѣхъ*, замѣчаетъ нашъ памятникъ, а какъ сказано: пріидетъ Господь и всѣ святые съ нимъ». Для той анти-исторической теоріи, которая отрицаетъ всякое развитіе догматовъ и утверждаетъ, что всѣ пункты принятаго нынѣ догматическаго ученія имѣли съ самаго начала обязательную опредѣленность, для этой теоріи приведенныя слова дѣйствительно представляютъ нѣкоторое затрудненіе. Какъ же быть? Не отказываться же отъ теоріи изъ-за трехъ ничтожныхъ словъ? Гораздо проще поставить вмѣсто нихъ другія: вмѣсто «но не всѣхъ» сказать: «но это еще не все». Оно какъ будто и похоже; между тѣмъ смыслъ другой и даже почти совсѣмъ никакого смысла. Зато въ глазахъ большинства читателей, не справляющихся съ подлинникомъ, спасена теорія объ одинаковой и всегдашней обязательности всѣхъ пунктовъ церковный догматики. Для такой прекрасной цѣли можно пожертвовать и историческою истиною и греческою грамматикой [8].

Если двѣ противоположныя теоріи, одинаково отрицающія развитіе церкви, обличаемыя во лжи ново-открытымъ памятникомъ, чтобы избавиться отъ этихъ обличеній прибѣгаютъ къ искаженію самаго памятника, то этимъ онѣ сами подписываютъ свой смертный приговоръ. Съ друой стороны, та теорія, которая въ ново-открытомъ памятникѣ съ такимъ исключительнымъ значеніемъ находитъ себѣ только подтвержденія и ни малѣйшаго противорѣчія, тѣмъ самымъ получаетъ наилучшее оправданіе и свидѣтельство своей истинности. Та-

---

[8] Еще болѣе натяжекъ въ пользу анти-историческаго воззрѣнія о неподвижности церковной жизни представляется въ статьѣ свящ. Соловьева, напечатанной въ январской книжкѣ „Чтеній Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія“ за нынѣшній годъ.

кова именно теорія восточнаго развитія церкви, какъ живого организма. Эта теорія утверждаетъ безусловную неизмѣнность *въ существѣ* церковной іерархіи, догмата и таинствъ и вмѣстѣ съ тѣмъ допускаетъ разнообразныя измѣненія всѣхъ частныхъ опредѣленій церковнаго бытія во всѣхъ трехъ главныхъ его сферахъ, но только такія измѣненія, которыя происходятъ извнутри согласно даннымъ общимъ формамъ, путемъ органическаго возрастанія и разростанія самой церкви. Согласно этой теоріи въ ту критическую эпоху, которая изображается въ *Διδαχή*, церковь должна была представлять именно ту самую картину, какую мы дѣйствительно находимъ въ нашемъ памятникѣ.

Была іерархія въ существѣ своемъ — въ освященіи свыше, въ преемственномъ полномочіи странствующихъ апостоловъ. Но частныя формы іерархіи не были похожи на теперешнія, въ нихъ не было ни настоящей цѣльности, ни настоящаго расчлененія, — такъ выходитъ по нашей теоріи и такъ оказывается было на самомъ дѣлѣ. Далѣе былъ основной догматъ христіанскаго откровенія, и въ немъ уже было можно различать нѣкоторыя частныя жизненныя истины, но еще больше было неяснаго и неопредѣленнаго. И тутъ наша теорія сходится вполнѣ съ дѣйствительностью. Были, наконецъ, настоящія таинства — крещеніе, евхаристія, быть можетъ покаяніе, но далеко не въ такихъ опредѣлившихся формахъ, въ какихъ теперь они совершаются въ церкви.

Есть люди, которые никакъ не могутъ совмѣстить въ своей головѣ представленія о жолудѣ съ представленіемъ о дубѣ. Одни изъ нихъ хватаются за жолудь и кричатъ, что онъ только и есть настоящее растеніе, которымъ можно питаться, а что дубъ выдуманъ послѣ для чьего-то употребленія. Другіе напротивъ, пораженные величіемъ дуба, никакъ не хотятъ допустить, чтобы такое могучее дерево произошло изъ такой маловажной вещицы, какъ жолудь. Они кричатъ даже, что это противорѣчитъ православію, что все это выдумки нечестивыхъ протестантовъ и католиковъ.

Намъ же достовѣрное знаніе о томъ, что изъ малаго жолудя произошелъ великій дубъ, нисколько не помѣшаетъ пребывать подъ его благодатною тѣнью.

Исторія и будущность теократіи.

1885—1887.

(Изслѣдованіе всемірно-историческаго пути къ истинной жизни.)

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Оправдать вѣру нашихъ отцовъ, возведя ее на новую ступень разумнаго сознанія; показать какъ эта древняя вѣра, освобожденная отъ оковъ мѣстнаго обособленія и народнаго самолюбія, совпадаетъ съ вѣчною и вселенскою истиною — вотъ общая задача моего труда.

Прямому рѣшенію этой задачи посвященъ будетъ лишь третій томъ всего сочиненія о теократіи. Для того, чтобы такое рѣшеніе не было произвольнымъ и поверхностнымъ, нужно было заложить для него широкое основаніе осмысленнымъ воспроизведеніемъ общихъ теократическихъ судебъ человѣчества, какъ онѣ открываются въ Словѣ Божіемъ и въ исторіи христіанской Церкви. Содержаніе перваго *, нынѣ появляющагося тома могло бы быть обозначено какъ *философія библейской исторіи* [1]; а второй *, приготовляемый къ печати, содержитъ въ себѣ *философію церковной исторіи.*

Но если существенное содержаніе моей задачи связано съ общими вопросами священной и церковной исторіи, то опредѣленная постановка этихъ вопросовъ обусловлена прежде собственнымъ ходомъ нашего русскаго національно-религіознаго сознанія.

Основной вопросъ, надъ которымъ пришлось и нынѣ приходится работать религіознымъ мыслителямъ въ Россіи, былъ поставленъ здѣсь

[1] Первая книга настоящаго тома („Разборъ предразсудковъ“ и проч.) не входитъ въ его особый планъ, а составляетъ вступленіе ко всему сочиненію. Она была первоначально напечатана въ „Православномъ Обозрѣніи“ и потомъ отдѣльнымъ изданіемъ подъ заглавіемъ „Догматическое развитіе Церкви въ связи съ вопросомъ о соединеніи церквей“. Вызванная прежнею полемикою, она возбудила новую. Всѣ *сколько нибудь серьезныя* возраженія, мнѣ сдѣланныя (впрочемъ таковыхъ немного), приняты мною къ свѣдѣнію при настоящей окончательной обработкѣ этого вступительнаго трактата.

* См. „Примѣчанія“ редактора.

уже болѣе двухъ вѣковъ тому назадъ. Великая въ этомъ отношеніи важность того церковнаго раскола, который возникъ въ Москвѣ въ половинѣ XVII вѣка, не подлежитъ сомнѣнію. Объяснять все дѣло однимъ невѣжествомъ и думать, что споръ шелъ дѣйствительно о «двуперстіи» и «сугубой аллилуія», — было бы такимъ же крайнимъ легкомысліемъ, какъ если бы мы за истинную причину раздѣленія церквей Восточной и Западной приняли тѣ «латинскія ереси», которыя обличались византійскими полемистами XI вѣка — въ эпоху окончательнаго разрыва. Извѣстно, что въ это время главнымъ предметомъ спора былъ вопросъ о прѣсномъ и кисломъ хлѣбѣ, а затѣмъ множество другихъ важныхъ пунктовъ, напримѣръ ношеніе колецъ латинскими епископами, допущеніе собакъ въ храмы и т. п. Нѣтъ сомнѣнія, что тогдашніе греки серьезно интересовались всѣми этими вопросами, но можно быть однако вполнѣ увѣреннымъ, что если бы ничего этого не было, если бы латиняне употребляли такой же кислый хлѣбъ, какъ и греки, и такъ же какъ они не пускали собакъ въ свои храмы, — раздѣленіе все равно произошло бы: нашлись бы непремѣнно другіе предлоги такой же силы. Точно также и въ нашемъ домашнемъ расколѣ дѣло шло не о тѣхъ частныхъ пунктахъ, которые выставлялись (впрочемъ совершенно искренно) спорящими сторонами, а объ одномъ общемъ вопросѣ весьма существеннаго значенія. *Чѣмъ опредѣляется религіозная истина:* рѣшеніями ли *власти* церковной, или вѣрностью *народа* древнему благочестію? — вотъ вопросъ величайшей важности, изъ-за котораго на самомъ дѣлѣ произошла жестокая и доселѣ непримиренная распря между «никоніанами» и старовѣрами. Обѣ стороны признавали истину только въ Церкви, но спрашивалось: гдѣ же сама Церковь, гдѣ заключается ея сила, гдѣ у нея центръ тяжести — во власти, или въ народѣ?

Старообрядцы, обвиняя всю іерархію въ отступничествѣ отъ истиннаго благочестія православной Церкви, тѣмъ самымъ признавали, что вся Церковь въ нихъ самихъ, — въ благочестивомъ и правовѣрномъ народѣ. Съ своей стороны греко-россійская іерархія, помимо народнаго согласія и даже противъ воли народной измѣняя прежній образъ благочестія и жестоко преслѣдуя всѣхъ непокорныхъ этому измѣненію, тѣмъ самымъ заявила, что вся сила Церкви сосредоточивается въ ней одной, что власти церковной принадлежатъ безусловно и исключительно всѣ права, а народу — только обязанность послушанія. На жалобы старообрядцевъ, что съ ними поступаютъ не

по-христіански, изъ-за различія крестнаго знаменія и молитвенныхъ словъ жгутъ и пытаютъ, — наша тогдашняя іерархія, устами патріарха Іоакима, дала свой знаменитый отвѣтъ: «Мы за крестъ и молитву не жжемъ и не пытаемъ, — жжемъ за то, что насъ еретиками называютъ и *не повинуются святой Церкви, а* креститесь какъ хотите». Очевидно, здѣсь подъ «святою церковью» разумѣется только мѣстная церковная власть, ибо лишь ей не повиновались старообрядцы. Они же въ свою очередь этому понятію *церкви какъ власти* прямо противопоставляли другое, свое понятіе церкви *какъ преданія, хранимаго народомъ.* «Аще я и немысленъ (писалъ протопопъ Аввакумъ), гораздо неученый человѣкъ, да то знаю, что вся Церкви отъ святыхъ отецъ преданная свята и непорочна суть. Держу до смерти якоже пріяхъ, не прелагаю предѣлъ вѣчныхъ. До насъ положено, лежи оно такъ во вѣки вѣковъ».

Какъ же рѣшить этотъ споръ, гдѣ же въ самомъ дѣлѣ сила Церкви: въ законной ли, богоучрежденной власти, или въ благочестивомъ народѣ хранящемъ отеческія преданія? Мы вполнѣ допускаемъ, что наши іерархи были правы, защищая начало духовной власти въ Церкви, при чемъ однако они могли погрѣшать въ своей *исключительной* приверженности этому началу; а раскольники съ своей стороны были правы, лишь поскольку они свидѣтельствовали противъ злоупотребленій и исключительныхъ притязаній тогдашней власти и выставляли другое необходимое начало всенародности въ церковной жизни. Но бѣда была въ томъ, что обѣимъ сторонамъ приходилось быть судьями въ своемъ собственномъ дѣлѣ, а потому имъ и нельзя было прійти къ справедливому его рѣшенію. Обѣ стороны не додумались (да по степени нашего духовнаго развитія въ то время и не могли додуматься) до одного простого вопроса, въ которомъ однако несомнѣнно заключалось истинное разрѣшеніе всего спора. А именно спрашивалось: по какому праву народъ мѣстной русской церкви присвоилъ себѣ значеніе народа всецерковнаго и свою вѣрность мѣстной старинѣ принялъ за вѣрность вселенскому преданію? И точно также съ другой стороны: имѣла ли іерархія мѣстной церкви, хотя бы и соединенная на большомъ, но все же однако *помѣстномъ*, а не вселенскомъ соборѣ, — имѣла ли она права всецерковной власти, могла ли произносить *окончательныя* рѣшенія и требовать себѣ безусловнаго повиновенія? Чтобы наше общество путемъ ясной религіозной мысли могло прійти къ сознательной постановкѣ этого во-

проса, оно должно было освободиться отъ исключительности замкнутой національной жизни, далеко расширить свой умственный кругозоръ, и знаніемъ и дѣломъ войти въ общій потокъ всемірной исторіи.

Нашъ церковный споръ, неразрѣшимый на узко-національной почвѣ, произошелъ какъ разъ передъ появленіемъ Петра Великаго и заранѣе оправдывалъ его преобразованія. Но прежде чѣмъ новое движеніе могло принести свой плодъ въ разумномъ и окончательномъ разрѣщеніи церковнаго вопроса, необходимо было какое-нибудь временное практическое его рѣшеніе. Если бы вождямъ старообрядцевъ удалось привлечь на свою сторону весь русскій народъ, то дѣло было бы практически рѣшено въ ихъ пользу. Власти, оставшіяся безъ подчиненныхъ, пастыри — безъ паствы не только должны были бы убѣдиться въ несостоятельности своихъ чрезмѣрныхъ притязаній — быть всею Церковью, но имъ пришлось бы отказаться отъ своихъ несомнѣнныхъ законныхъ правъ и просто покориться своей паствѣ. Но былъ ли желателенъ такой исходъ? Полная побѣда старовѣрчества, по принципу враждебнаго всякому умственному движенію, сдѣлала бы невозможнымъ преобразованіе Петра Великаго, т. е. лишила бы Россію необходимой культурной и научной подготовки для исполненія ея религіозно-исторической задачи въ мірѣ. И какая же будущность могла ожидать нашъ народъ при исключительномъ господствѣ партіи, коей девизъ гласилъ: До насъ положено, лежи оно такъ во вѣки вѣковъ». Но едва ли также было желательно совершенное торжество односторонне-іерархическаго знамени, особенно въ такія темныя и жестокія времена, когда это великое и священное знамя поднято было высоко лишь затѣмъ, чтобы прикрыть имъ костры и срубы.

Благодареніе Богу, Россія избавлена была и отъ старовѣрческой китайщины и отъ ненужной и запоздалой пародіи на средневѣковое папство. Одностороннія начала, столкнувшіяся между собою въ расколѣ XVII вѣка, оказались недостаточно сильными, чтобы самимъ рѣшить свою распрю и захватить въ свои руки дальнѣйшія историческія судьбы нашего народа. Весьма замѣчательно, что несостоятельность обѣихъ враждующихъ сторонъ обнаружилась для каждой изъ нихъ именно въ томъ, въ чемъ она полагала всю свою силу. Старообрядцы, стоявшіе за полную и буквальную неприкосновенность древнихъ формъ благочестія, были вынуждены (своимъ отдѣленіемъ отъ іерархіи) или отказаться отъ наиболѣе существенныхъ частей богослуженія, — отъ обѣдни отъ всѣхъ таинствъ (кромѣ крещенія) и наконецъ

остаться безъ всякой внѣшней церковности, съ признаніемъ одной только невидимой Церкви (безпоповщина), — или же они должны были «окормляться» отъ отвергнутой ими и проклятой ими никоніанской іерархіи, — путями крайне неправильными и совершенно чуждыми древнему благочестію. Такое противорѣчіе не было случайностью, или загадочною ироніей судьбы. Дѣло въ томъ, что ревнители древняго благочестія забыли, что это благочестіе обусловливалось согласіемъ и духовною солидарностью священства и мірянъ, которые въ древней Руси составляли *одну* церковь. А разъ это необходимое условіе религіознаго порядка было нарушено въ расколѣ, то естественно разрушался здѣсь и весь строй Церкви.

Этотъ строй по существу своему сохранился въ «господствующей» церкви, благодаря тому, что большая часть народа, если и не по сердечной привязанности, то по вѣрному религіозно-практическому чувству все-таки осталась на сторонѣ іерархіи. Но если милость Божія сохранила за русскимъ народомъ благо видимой Церкви, то правда Божія ярко обнаружилась въ судьбѣ исключительныхъ и безпощадныхъ защитниковъ іерархическаго начала. Во власти своей полагали они всю силу Церкви, — власть ихъ была отнята у нихъ. Самостоятельное и верховное значеніе духовной власти какъ таковой очевидно основывается на ея внутренней, религіозно-нравственной солидарности съ цѣлымъ народомъ, ей ввѣреннымъ; когда же съ нарушеніемъ этой солидарности, іерархія захотѣла поддержать свою власть внѣшними недуховными средствами (кострами, срубами и т. д.), то она неизбѣжно должна была стать въ зависимость и подчиненіе относительно той другой власти, въ распоряженіи которой находятся всякія внѣшнія средства. Этотъ самый патріархъ Іоакимъ, который такъ проникся исключительнымъ значеніемъ своего сана, что съ полнымъ спокойствіемъ и невозмутимою увѣренностью говорилъ: «За то жжемъ, что насъ еретиками называютъ», — этотъ бѣдный старецъ представлялъ уже одну слабую тѣнь прежней церковной власти, былъ лишь немощнымъ орудіемъ въ рукахъ другой, настоящей власти — государственной. Гласъ народа устами юродивыми говорилъ о немъ: «Какой онъ патріархъ? живетъ изъ куска, спать бы ему да ѣсть, *бережетъ мантіи и клобука бѣлаго, затѣмъ и не обличаетъ»*. И это происходило не отъ личной слабости Іоакима и его преемника Адріана. По смерти сего послѣдняго во главѣ іерархіи явился человѣкъ совершенно другого рода: энергичный, самостоятельный — знаменитый архіепископъ ря-

занскій Стефанъ Яворскій. Тотъ прямолинейно-безпощадный іерархическій абсолютизмъ, который высказывался патріархомъ Іоакимомъ въ простотѣ души, возведенъ былъ Стефаномъ Яворскимъ на степень сознательнаго принципа и развитъ систематически въ богословскомъ трактатѣ. Въ послѣдней главѣ своего «Камня вѣры», сославшись на текстъ изъ Дѣяній Апостольскихъ (XX, 29), Стефанъ Яворскій разсуждаетъ: «*Волцы хищніи*, — сіе есть еретики. Понеже убо волцы достойно и праведно убиваеми бываютъ, ибо вяшшія цѣны есть животъ овецъ, нежели смерть волковъ; явѣ есть, яко еретиковъ достойно и праведно есть убивати». Далѣе, приведя евангельскія слова о татяхъ и разбойникахъ, коихъ Златоустъ «толкуетъ быти еретиковъ», Стефанъ заключаетъ, что какъ праведный судъ татей и разбойниковъ убиваетъ, «тако и еретиковъ творити достоитъ». И затѣмъ слѣдуетъ еще цѣлый рядъ доводовъ, изъ коихъ приведемъ только два: «Искусъ научаетъ, яко иного на еретиковъ врачеванія нѣсть, паче смерти... проклятію еретика смѣются и глаголятъ быти громъ безъ молніи: отъятія имѣній не боятся... едино точію таковымъ врачеваніе смерть».

«Церковь святая, якоже имать начальниковъ духовныхъ и мірскихъ, акибы двѣ руцѣ, тако имать два меча, духовный и вещественный, и другъ другу пособственный. Тѣмъ же убо егда мечъ духовный мало успѣваетъ, мечъ вещественный пособствуетъ». Никогда, даже при Никонѣ, не выражался у насъ іерархическій абсолютизмъ такъ сознательно и опредѣленно. И что же? Едва успѣлъ Стефанъ Яворскій въ своемъ богословскомъ трактатѣ съ такою рѣшительностью присвоить Церкви два меча, какъ уже долженъ былъ отдать ихъ оба въ руки «мірского начальника». Изъ блюстителей празднаго престола патріаршаго онъ волей-неволей дѣлается безправнымъ предсѣдателемъ учрежденной Петромъ Великимъ духовной коллегіи, въ которой наше церковное правительство явилось какъ отрасль государственнаго управленія подъ верховною властью Государя — «крайняго судіи сей коллегіи» и подъ непосредственнымъ начальствомъ особаго государственнаго сановника — «изъ офицеровъ добраго человѣка, кто бъ имѣлъ смѣлость и могъ управленіе синодскаго дѣла знать».

Безпристрастный и внимательный взглядъ на историческія обстоятельства, предшествовавшія учрежденію сѵнода и сопровождавшія его, не только удержитъ насъ отъ несправедливыхъ укоровъ великой тѣни Преобразователя, но и заставитъ насъ признать въ сказанномъ учрежденіи одно изъ доказательствъ той привиденціальной мудрости,

которая никогда не измѣняла Петру Великому въ важныхъ случаяхъ. Упраздненіе патріаршества и установленіе сvнода было дѣломъ не только необходимымъ въ данную минуту, но и положительно полезнымъ для будущаго Россіи. Оно было необходимо, потому что нашъ іерархическій абсолютизмъ обнаружилъ вполнѣ ясно свою несостоятельность и въ борьбѣ съ раскольниками и въ жалкомъ противодѣйствіи преобразовательному движенію: патріаршество, послѣ раскола лишенное внутреннихъ основъ крѣпости и оставшееся при однихъ чрезмѣрныхъ притязаніяхъ, неизбѣжно должно было уступить мѣсто *другому* учрежденію, болѣе сообразному съ истиннымъ положеніемъ дѣла. Но эта замѣна, необходимо обусловленная нашею прошедшею исторіей, была прямо полезна для будущей: «добрые и смѣлые офицеры, которымъ было ввѣрено управленіе нашими церковными дѣлами, позволяли новой Россіи спокойно пройти школу европейскаго образованія, они удержали въ должныхъ предѣлахъ два одностороннія и крайнія теченія нашей незрѣлой религіозной мысли и охранили наши «ученическіе годы» отъ подавляющаго вліянія воззрѣній, ярко представленныхъ Стефаномъ Яворскимъ, съ одной стороны, и Никитою Пустосвятомъ — съ другой. И нельзя не удивляться той строгой правдѣ, съ какою исторія, или лучше сказать Провидѣніе, рѣшило это дѣло. Когда наша церковная власть при послѣднихъ патріархахъ *фактически* проявила всю крайность іерархическаго абсолютизма (противъ раскола), — она фактически пала и утратила свою самостоятельность; а когда она устами Стефана Яворскаго рѣшилась *принципіально* оправдать и узаконить этотъ безмѣрный абсолютизмъ, — тогда самостоятельность церковной власти подверглась *правомѣрному и законному* упраздненію — не только de facto, но и de jure, — ибо сами наши іерархи одни дѣятельнымъ участіемъ (Ѳеофанъ Прокоповичъ), другіе — молчаливымъ согласіемъ оправдали и узаконили дѣло Преобразователя.

Между эпохою Стефана Яворскаго и первыми трудами его славянофильскаго историка [2] церковный вопросъ оставался у насъ безъ

[2] Ю. Ѳ. Самаринъ началъ свое литературное поприще диссертаціей о Стефанѣ Яворскомъ и Ѳеофанѣ Прокоповичѣ (изъ которой впрочемъ тогда могла быть напечатана только третья часть). Вѣрное чутье внушило этому замѣчаельному писателю начать церковное движеніе въ области научной мысли какъ разъ съ того пункта, на которомъ оно остановилось въ сферѣ практической.

замѣтнаго движенія. Русскій умъ подъ охраною добрыхъ и смѣлыхъ офицеровъ проходилъ европейскую школу для того, чтобы, выйдя наконецъ (въ сороковыхъ годахъ настоящаго столѣтія) изъ высшаго класса этой школы (нѣмецкій философскій идеализмъ), съ яснымъ сознаніемъ и необходимыми научными средствами обратиться вновь къ тому вопросу, который въ XVII вѣкѣ былъ поставленъ, но не рѣшенъ нашею церковною жизнью.

Въ нашей богословской школѣ прошлаго и начала нынѣшняго столѣтія мы не найдемъ опредѣленія церкви въ ея истинной идеѣ, не найдемъ удовлетворительнаго отвѣта на вопросъ: что есть церковь по существу своему? Этого отвѣта не находится даже у такого выдающагося, по размѣрамъ ума и дарованій, церковнаго писателя, какъ Филаретъ, митрополитъ московскій. Вопросъ о Церкви составляетъ главную тему извѣстнаго его сочиненія «Разговоръ испытующаго съ увѣреннымъ о православіи Восточной Церкви». Здѣсь истинная Церковь опредѣляется какъ общество вѣрующихъ во Христа, во плоти пришедшаго. Такихъ обществъ много, и нѣкоторыя изъ нихъ находятся въ совершенномъ разъединеніи и даже враждѣ между собою. Поэтому митрополитъ Филаретъ вынужденъ признать множественность истинныхъ Церквей, хотя допускаетъ, что не всѣ онѣ сохраняютъ божественную истину въ одинаковой чистотѣ отъ человѣческихъ примѣсей, и въ этомъ отношеніи онъ даетъ, разумѣется, преимущество нашей Восточной Церкви. Однако и за нею онъ не признаетъ права судить другія церкви, и въ виду происшедшаго разрыва между Восточною и Западною Церквами онъ считаетъ даже невозможнымъ созваніе вселенскаго собора. При существующихъ ненормальныхъ отношеніяхъ въ христіанскомъ мірѣ взглядъ митрополита Филарета есть, можетъ быть, самый справедливый и практичный. Но почему же должны мы признать эти ненормальныя отношенія за окончательныя и успокоиться на нихъ, какъ это повидимому дѣлалъ московскій святитель? А если мы будемъ мѣрять его взглядъ высшими безусловными требованіями христіанскаго идеала, то въ чемъ же окажется среди случайнаго скопленія многихъ болѣе или менѣе истинныхъ Церквей — единая, святая, вселенская и апостольская Церковь? По воззрѣнію митрополита Филарета вся живая дѣйствительность христіанства принадлежитъ этимъ многимъ разрозненнымъ между собою церковнымъ обществамъ, какія мы видимъ, а та единая всемірная Церковь, въ которую мы вѣримъ, есть лишь отвлеченное понятіе,

ens rationis. Правда, въ первыхъ изданіяхъ своего трактата московскій іерархъ пытался ввести въ него если не идею единой Церкви (каковой нѣтъ мѣста въ его воззрѣніи), то по крайней мѣрѣ иносказательный образъ этого единства. Но именно выбранная имъ для этого аллегорія и обнаруживаетъ съ особенною яркостью всю недостаточность его мысли по этому предмету. Видѣніе Даніилово — истукана, составленнаго изъ золота, серебра, мѣди, желѣза и глины, — примѣняется митрополитомъ Филаретомъ къ Церкви Вселенской въ порядкѣ ея историческихъ измѣненій. Золотая голова есть Церковь апостольская, серебряная часть соотвѣтствуетъ первымъ вѣкамъ послѣ апостоловъ, и такъ далѣе; современная же Церковь изображается ступнями истукана, составленнаго изъ смѣси *желѣза и глины.* Если общее представленіе Вселенской Церкви какъ бездушнаго истукана ярко выражаетъ механическій и мертвенный образъ мыслей той богословской школы, надъ которою митрополитъ Филаретъ, несмотря на свой великій умъ, не могъ въ данномъ случаѣ возвыситься, то частности этого сравненія, относящіяся къ современной церкви, несомнѣнно дѣлаютъ честь какъ остроумію, такъ и правдивости знаменитаго іерарха. *Смѣсь глины и желѣза* — можно ли найти другой болѣе подходящій образъ для нынѣшней церковной дѣйствительности!

Но должны ли мы преклониться передъ этою дѣйствительностью какъ передъ какимъ-то неустрашимымъ рокомъ? Можемъ ли мы забыть тотъ идеалъ живого органическаго единства Вселенской Церкви, который завѣщанъ намъ въ первосвященнической молитвѣ Христовой? И не должны ли мы работать и мыслью и дѣломъ надъ устраненіемъ этого явнаго противорѣчія между тѣмъ, что должно быть, и тѣмъ, что мы находимъ въ нашей дѣйствительности?

Въ то время какъ архипастырь московскій издавалъ третьимъ или четвертымъ тисненіемъ свой «Разговоръ», одинъ молодой человѣкъ изъ его паствы, здѣсь же въ Москвѣ, въ устной и письменной бесѣдѣ съ немногими друзьями, старался сквозь видимую «смѣсь глины и желѣза» проникнуть въ истинную сущность Церкви и опредѣлить ее не какъ мертвый и неподвижный истуканъ, а какъ одушевленное богочеловѣческое существо, неизмѣнное въ своихъ жизненныхъ основахъ и развивающееся въ своемъ сознаніи — не чрезъ смѣну человѣческимъ мнѣній, а чрезъ руководимое свыше самоуглубленіе въ присущую изначала ей самой (церкви) божественную истину.

Разсужденіе Ю. Ѳ. Самарина о развитіи Церкви въ его неизддан-

ныхъ письмахъ 1841 и 1842 г.г. [3], какъ первый опытъ двѣнадцатилѣтняго юноши, ставитъ и рѣшаетъ вопросъ въ самыхъ общихъ и отвлеченныхъ чертахъ, не говоря уже о нѣкоторыхъ ошибкахъ, порожденныхъ слишкомъ сильнымъ вліяніемъ гегелевой философіи. Тѣмъ не менѣе въ этомъ юношескомъ писаніи мы должны признать первый, незамѣтный зачатокъ мысли вѣрной, плодотворной и великой, заключающей въ себѣ начала нашей будущности.

Самаринъ впослѣдствіи отказался отъ первоначальнаго выраженія своего взгляда и принялъ предложенныя Хомяковымъ формулы, быть можетъ болѣе твердыя, но менѣе широкія, а потому и менѣе плодотворныя. Впрочемъ главная мысль новаго взгляда, именно понятіе вселенской церкви какъ живого существеннаго единства, находится вполнѣ и у Хомякова и составляетъ все положительное содержаніе его полемическихъ брошюръ и писемъ.

Разумѣется, это понятіе о Церкви, какъ о дѣйствительномъ существѣ, не было безусловно новымъ открытіемъ нашихъ славянофиловъ. Твердое основаніе для этой мысли находится въ Св. Писаніи, особенно у ап. Павла. Слабо развитая въ твореніяхъ отеческихъ, потомъ забытая и католическою и протестантскою схоластикою, эта идея была въ настоящемъ столѣтіи возстановлена и прекрасно изложена нѣкоторыми германскими богословами (Мёлеръ). Но для дальнѣйшей разработки и жизненнаго осуществленія этой идеи, какъ начала вселенскаго единенія, весьма важно было, чтобы она явилась съ двухъ сторонъ, не только въ западной, но и въ восточной оболочкѣ. Введеніе ея въ наше религіозное сознаніе есть главная и неотъемлемая заслуга славянофильства.

«Церковь не доктрина, не система и не учрежденіе. *Церковь* есть живой организмъ, организмъ истины и любви, или, точнѣе: *истина и любовь, какъ организмъ»* — такъ формулируетъ Самаринъ взглядъ Хомякова и свой. Во всѣхъ богословскихъ сочиненіяхъ Хомякова, говоритъ онъ далѣе, проводится одна тема: «Церковь какъ живой организмъ Истины, ввѣренной взаимной Любви, иначе: какъ свобода въ единствѣ и единство въ свободѣ, иначе: какъ свобода въ гармоніи ея проявленій».

---

[3] Существенное содержаніе этихъ писемъ передано въ статьѣ Д. Ѳ. Самарина „Данныя для біографіи Ю. Ѳ. Самарина за 1840—45 г.г.", предпосланной новому изданію диссертаціи о Стефанѣ Яворскомъ и Ѳеофанѣ Прокоповичѣ (V томъ Собр. соч. Ю. Ѳ. Самарина).

«Единство Церкви, — говоритъ самъ Хомяковъ въ началѣ своего катехизическаго изложенія, — слѣдуетъ необходимо изъ единства Божьяго: ибо Церковь не есть множество лицъ въ ихъ личной отдѣльности, но единство Божьей благодати, живущей во множествѣ разумныхъ твореній, покоряющихся благодати. . . . . . . Единство церкви не мнимое, не иносказательное, но истинное и существенное, какъ единство многочисленныхъ членовъ въ тѣлѣ живомъ».

Итакъ, поднятый нашимъ расколомъ вопросъ: гдѣ Церковь — у народа, или у власти — получилъ теперь новое рѣшеніе: Церковь тамъ, гдѣ люди, соединенные взаимною братскою любовью и свободнымъ единомысліемъ, становятся достойнымъ вмѣстилищемъ единой благодати Божіей, которая и есть истинная сущность и жизненное начало церкви, образующее ее въ одинъ духовный организмъ. Ясно, что эта идея требуетъ необходимо точнаго различенія между божественною и человѣческою стихіей Церкви. Единая благодать Божія абсолютна и неизмѣнна сама въ себѣ: но осуществляться въ церкви она можетъ только свободнымъ принятіемъ ея со стороны людей, покоряющихся благодати, т. е. приводящихъ себя въ соотвѣтствіе съ нею чрезъ взаимную любовь и обусловленное этою любовью существенное воспріятіе истины или живую вѣру. Эта человѣческая сторона церкви очевидно подлежитъ измѣненію и совершенствованію. Если бы Церковь съ самаго начала представляла ту полноту любви, которая необходима для совершеннаго усвоенія и осуществленія открывшейся во Христѣ благодати и истины — тогда исторія христіанскаго человѣчества давно была бы окончена. На самомъ дѣлѣ, хотя благодать Божія вполнѣ дается человѣчеству въ Церкви, но далеко не вполнѣ имъ принимается, и живой богочеловѣческій организмъ весьма удаленъ еще отъ полноты возраста Христова: скудость любви, омертвѣніе вѣры и озлобленныя религіозныя раздѣленія составляютъ общее явленіе во всемъ христіанскомъ мірѣ и ставятъ его въ очевидное противорѣчіе съ истиннымъ идеаломъ церкви, какъ основанной на любви и единомысліи. Установить фактъ этого *общаго* во всемъ христіанскомъ мірѣ противорѣчія и затѣмъ указать общій путь для выхода, необходимыя средства и условія для исцѣленія церковнаго человѣчества — вотъ задача, которая предлежала нашимъ религіознымъ мыслителямъ, послѣ того какъ они опредѣлили истинную сущность Церкви.

Быть можетъ для этого дѣла еще не пришло время въ эпоху

старыхъ славянофиловъ. Какъ бы то ни было, ихъ главный представитель въ области духовныхъ вопросовъ — Хомяковъ — выступилъ съ совершенно другою задачей: возводя фактъ церковнаго раздѣленія въ принципъ, доказать, что значеніе единой и вселенской церкви принадлежитъ *исключительно* намъ, нашему вѣроисповѣдному обществу, а весь западный міръ находится внѣ настоящаго христіанства. Въ этомъ видѣ славянофильское ученіе очевидно воспроизводитъ съ полнымъ сознаніемъ, намѣренно и систематически ту пагубную ошибку, въ которую наши старовѣрцы впали по узкости кругозора и по невѣжеству.

Нужно было все краснорѣчіе и остроуміе такого замѣчательно даровитаго писателя, какъ Хомяковъ, чтобы дать сколько-нибудь приличное, а на иной взглядъ и увлекательное выраженіе этому чудовищному утвержденію: мы одни въ абсолютной истинѣ, а всѣ прочіе въ абсолютной лжи. Исходя изъ той своей основной мысли (за которую ему конечно простятся всѣ полемическіе грѣхи), что истина дается только любви, Хомяковъ долженъ былъ, для поддержанія своего тезиса о полномъ отпаденіи западнаго міра отъ истины Христовой, обвинить весь Западъ въ нарушеніи закона любви, который (будто бы) остался ненарушеннымъ на Востокѣ. И вотъ выдумывается знаменитый актъ нравственнаго братоубійства; западные народы духовно умертвили бѣдныхъ, смиренныхъ и кроткою любовью преисполненныхъ византійцевъ — умертвили ихъ, принявши *для себя* мѣстную испанскую версію константинопольскаго символа съ словомъ filioque. Во всѣхъ краснорѣчивыхъ и даже патетическихъ размышленіяхъ Хомякова на эту тему (коихъ литературное достоинство я охотно признаю) серьезнаго вниманія заслуживаетъ только одно обстоятельство: совершенное отсутствіе всякаго опредѣленнаго представленія о томъ, *какъ собственно происходило дѣло въ дѣйствительной исторіи: когда и какимъ образомъ попало* filioque *въ латинскій символъ, когда объ этомъ узнали на Востокѣ и какъ первоначально къ этому относились, при какихъ условіяхъ явилось это слово знаменемъ церковнаго раздѣленія* и т. д. Или все это неважныя и ненужныя подробности? Но вѣдь заявлено и повторено обвиненіе въ братоубійствѣ, и при томъ противъ большей половины христіанскаго міра. Необходимо знать обстоятельства дѣла хотя настолько, чтобы самый фактъ этого страшнаго преступленія оставался внѣ сомнѣнія. Но что же мы находимъ? Вездѣ, гдѣ обвинитель оставляетъ тонъ патетической декламаціи и

нисходитъ до историческихъ указаній, эти указанія столь сбивчивы и неопредѣленны, что возбуждаютъ недоумѣніе: кого же собственно онъ обвиняетъ? Со стороны испанскаго духовенства VI и VII вѣковъ (которое онъ, впрочемъ, изображаетъ въ самыхъ черныхъ краскахъ) «прибавка, — по его словамъ, — легко объясняется борьбою аріанъ съ католиками и желаніемъ приписать сыну, коего Божество не признавалось аріанами, всѣ принадлежности Бога Отца» [4]. Если таковое желаніе и было у нихъ, то оно конечно могло повести къ ошибкамъ, но ничего братоубійственнаго въ немъ очевидно не заключалось. Что же касается до папъ, которые черезъ нѣсколько вѣковъ утвердили окончительно испанскую версію символа для всей Западной Церкви, то Хомяковъ самъ извиняетъ ихъ въ этомъ: «Мы въ этомъ случаѣ, — говоритъ онъ, — не имѣемъ права слишкомъ строго укорять римскій престолъ. Папы сознавали незаконность совершившагося дѣла; они предвидѣли его страшныя послѣдствія; они старались остановить его развитіе, но не умѣли этого сдѣлать. Единственный и конечно великій грѣхъ ихъ — въ слабости и недостаткѣ твердости въ борьбѣ» [5]. Допустимъ, что это великій грѣхъ, но во всякомъ случаѣ не имѣющій ничего общаго съ братоубійствомъ. Кто же собственно совершилъ сіе послѣднее, въ комъ былъ *animus* этого страшнаго преступленія?

Эта шаткость историческихъ представленій у краснорѣчиваго вождя нашихъ антикатоликовъ достаточно объясняется тѣмъ, что хотя онъ зналъ о существующихъ источникахъ для исторіи даннаго церковнаго вопроса, но почему-то не находилъ нужнымъ къ нимъ обращаться. «По-моему, — говоритъ онъ, напримѣръ, — нѣтъ достаточныхъ причинъ предполагать поддѣлку въ актахъ испанскихъ соборовъ». И далѣе: «Не сомнѣваюсь въ томъ, что заблужденіе (filioque) возникло на одномъ изъ готскихъ соборовъ, хотя *не знаю именно,* на одномъ ли изъ первыхъ; во всякомъ случаѣ это не могло быть позднѣе конца седьмого столѣтія» [6]. Но именно эти подлинные акты испанскихъ соборовъ, о которыхъ упоминаетъ Хомяковъ, могли бы избавить его, если бы только онъ поближе съ ними познакомился, отъ тѣхъ невѣрныхъ и неопредѣленныхъ представленій о ходѣ дѣла, какія онъ обнаруживаетъ [7]. — ниже въ настоящемъ томѣ (стр. 277,

---

[4] Соч. Хомякова, т. II, Прага 1867, стр. 325.

[5] Ibid, стр. 310.

[6] Ibid, стр. 325.

[7] Вообще Хомяковъ относился къ исторической сторонѣ церков-

278) читатель найдетъ подлинное постановленіе того Толедскаго собора, который имѣетъ рѣшительное значеніе по вопросу о «братоубійствѣ», а во второмъ томѣ (приготовляемомъ къ печати) излагается также по источникамъ самая исторія раздѣленія церквей. Полагаю, что это есть самый вѣрный способъ устранить ложное воззрѣніе, выросшее исключительно на почвѣ конфессіональнаго эгоизма и озлобленія и въ новѣйшее время къ сожалѣнію поддержанное талантомъ писателя, котораго важная заслуга въ другомъ отношеніи признана нами въ полной мѣрѣ [8].

Если имѣть въ виду вѣчную и абсолютную сторону Церкви, единую благодать, въ ней дѣйствующую, то безъ сомнѣнія она имѣетъ силу и въ западномъ христіанствѣ. По прекрасному слову одного изъ наиболѣе чтимыхъ русскихъ архіереевъ «наши вѣроисповѣдныя перегородки до неба не доходятъ». А если смотрѣть не на божественную сущность, а на человѣческое осуществленіе Церкви — въ дѣйствительной жизни, то не нужно ходить на дальній Западъ, чтобы видѣть несоотвѣтствіе и даже прямое противорѣчіе между этою дѣйствитель-

---

ныхъ вопросовъ съ крайнимъ пренебреженіемъ. Нѣкоторыя ошибки, встрѣчающіяся въ его изложеніи, даже невѣроятны. Такъ, напр., мы узнаемъ, что папа Онорій былъ осужденъ на *Халкидонскомъ* соборѣ (стр. 5); что ересеархомъ, *отрицавшимъ Троицу* и осужденнымъ за это на первомъ Никейскомъ соборѣ, былъ, кромѣ Арія, *Діоскоръ* (стр. 135, 136); что слова „изволился Духу Св." и т. д. были обыкновенной формулой введенія *ко всѣмъ* рѣшеніямъ вселенскихъ соборовъ (стр. 63) и т. п.

[8] Недавно другой высокоуважаемый представитель славянофильства, Н. Я. Данилевскій, въ обширной полемической статьѣ противъ насъ, пытался поддержать Хомяковскій взглядъ на Западную Церковь путемъ трезваго фактическаго изслѣдованія вопроса. Къ сожалѣнію и этотъ замѣчательный ученый и писатель не могъ сосредоточить своего вниманія на церковно-историческихъ основаніяхъ, рѣшающихъ вопросъ, и не предпослалъ своимъ сужденіямъ самостоятельнаго изученія источниковъ, какъ это видно изъ его цитатъ. Тѣ третьестепенныя, а иногда и вовсе негодныя руководства, которыми онъ пользовался, не только представили ему все дѣло въ ложномъ свѣтѣ, но и ввели его въ такіе промахи, какъ ссылка на документъ несомнѣнно подложный. При отличавшей его добросовѣстности и прямотѣ ума Н. Я. Данилевскій конечно не могъ бы успокоиться на такомъ приступѣ къ дѣлу и не оставилъ бы поднятаго вопроса, пока не добился бы полной правды. Въ этомъ мы были увѣрены, и тѣмъ прискорбнѣе была для насъ неожиданная кончина такого человѣка.

ностью и тѣмъ идеаломъ свободнаго на братской любви и согласіи основаннаго единства, которымъ славянофилы обусловливали истинную церковь. Впрочемъ, если ихъ главный богословъ подлежитъ справедливому упреку за то, что обличалъ небывалое преступленіе у чужихъ, закрывая глаза на дѣйствительные недуги у своихъ, то этотъ упрекъ не можетъ распространяться на все славянофильство. Ю. Ѳ. Самаринъ и въ особенности И. С. Аксаковъ самымъ рѣзкимъ образомъ указывали на ненормальныя условія нашей церковной жизни. Съ чрезвычайною силою и убѣдительностью въ длинномъ рядѣ превосходныхъ статей (собранныхъ теперь въ IV томѣ его сочиненій) Аксаковъ доказывалъ, что религіозная свобода есть основное жизненное начало православной церкви, безъ котораго она утрачиваетъ свой истинный характеръ, превращается въ «вѣдомство православнаго исповѣданія», въ одну изъ отраслей государственнаго управленія. Сильное и безпощадное обличеніе нашей духовной болѣзни составляетъ важную и неотъемлемую заслугу знаменитаго славянофила. Но на вопросъ о происхожденіи и о способахъ исцѣленія этого недуга мы не найдемъ въ славянофильскомъ ученіи такого отвѣта, который бы могъ насъ окончательно удовлетворить. Обыкновенно причиною всего зла представляется Петръ Великій и учрежденный имъ порядокъ церковнаго управленія, поставленнаго въ полную зависимость отъ свѣтской власти; а потому и единственнымъ выходомъ изъ ненормальнаго положенія признавалось простое освобожденіе нашей церкви отъ государственной опеки. Однако мы видѣли, что церковная реформа Петра В. была не дѣйствіемъ произвола, а необходимымъ слѣдствіемъ уже обнаружившейся несостоятельности прежняго церковнаго правительства: мы знаемъ, что тотъ порядокъ, на смѣну которому явилась «духовная коллегія» былъ вовсе не царствомъ любви и свободы, а чѣмъ-то другимъ и даже совершенно противоположнымъ. Очевидно настоящія причины нашей духовной болѣзни лежатъ глубже и дальше, нежели какъ предполагали славянофилы.

Углубляясь въ Слово Божіе и въ истинную идею вселенской церкви, которую наши религіозные мыслители выразили въ такихъ прекрасныхъ формулахъ; провѣряя изученіемъ церковно-историческихъ источниковъ правильность господствующаго у насъ отрицательнаго воззрѣнія на Западную церковь; изслѣдуя коренныя причины современныхъ бѣдствій, размышляя о судьбѣ нашей національной церкви и о подрывающемъ ее расколѣ, — я послѣдовательно пришелъ къ

тѣмъ воззрѣніямъ, которыя подробно развиваются въ этомъ моемъ сочинении объ исторіи и будущности теократіи. Въ заключеніе настоящаго предисловія постараюсь передать въ самыхъ краткихъ чертахъ общее содержаніе моей мысли.

———

Церковь есть всемірная организація истинной жизни. Мы можемъ знать, въ чемъ состоитъ *истинная* жизнь, потому что хорошо знаемъ, что такое есть та *ложная* жизнь, которою мы живемъ. Существенная ложность ея заключается не въ томъ, что мы ставимъ себѣ какія-нибудь обманчивыя цѣли, — это случайность, которой можетъ и не быть: существенная ложность всякой природной жизни состоитъ въ томъ, что она, уничтожая чужое бытіе, не можетъ сохранить своего, — что она съѣдаетъ свое прошедшее и сама съѣдается своимъ будущимъ, и есть такимъ образомъ постоянный переходъ отъ одного ничтожества къ другому. Явное выраженіе этого свойства мы находимъ въ непрерывной *смѣнѣ* поколѣній живыхъ существъ. Старое поколѣніе, отцы, представители прошедшаго, по закону природы отдаютъ свою жизнь всецѣло новому поколѣнію, которое также не можетъ сохранить ее въ себѣ, но, становясь настоящимъ, само вытѣсняется будущимъ поколѣніемъ и такъ далѣе *до безконечности.* Такая безостановочная передача изъ рода въ родъ смерти подъ личиною жизни есть явно ложное существованіе, и безконечность этого процесса есть *дурная* безконечность.

По противоположности *истинная жизнь* есть такая, которая *въ своемъ настоящемъ сохраняетъ свое прошедшее и не устраняется своимъ будущимъ, а возвращается въ немъ къ себѣ и къ своему прошлому.* Это есть истинная и истинно-безконечная жизнь, въ ней же *первое* (начало, прошедшее) не упраздняется, не смѣняется своимъ *другимъ* (продолженіе, настоящее), а *третье* (конецъ, будущее) есть лишь совершенное единство того и другого [9].

Этой истинной жизни нѣтъ въ *природномъ* чловѣчествѣ, законъ котораго есть смѣна поколѣній безъ цѣли и смысла, непрерывное отце-

---

[9] Какъ дурная безконечность (schlechte Unendlichkeit) нашей природной ложной жизни можетъ быть изображена прямою линіей, неопредѣленно продолжающейся безъ начала и конца, такъ безконечность истинной жизни издревле была представляема въ кругѣ, возвращающемся въ себя, замкнутомъ или совершенномъ въ себѣ.

убійство и самозакланіе. Истинная жизнь должна быть осуществлена въ *духовномъ* человѣчествѣ, т. е. въ церкви. Жизнь Церкви есть средняя между Божьей и природной. Въ вѣчной Божественной жизни нѣтъ вовсе времени, нѣтъ никакого различія между настоящимъ, прошедшимъ и будущимъ; въ жизни природной, *съѣдаемой временемъ,* это различіе существуетъ, но обманчиво, ибо сейчасъ же уничтожается, такъ какъ здѣсь всякій будущій моментъ, не успѣвая стать настоящимъ, переходитъ въ прошедшее, чтобы совсѣмъ исчезнуть. Въ жизни же церкви, — въ жизни богочеловѣческой полнота вѣчности должна осуществляться въ различіи трехъ временъ, не смѣняющихся безпредѣльно, а опредѣленно другъ друга восполняющихъ. Въ пребывающей связи временъ — осуществленіе любви, а въ ихъ различіи — условіе свободы.

Идеалъ всецерковности, вселенское братство, совершенное Царство благодати и истины, любви и свободы, — это есть *будущее церкви.* Начало его дѣйствительно присутствуетъ у насъ и теперь, но лишь въ *пророкахъ.* Что же намъ должно дѣлать, чтобы это будущее осуществилось вполнѣ, — чтобы сбылось пророчество? Неужели мы станемъ для этого разрушать настоящее и прошедшее вселенской церкви? Это было бы по закону природной жизни, въ которой грядущее поколѣніе осуществляется лишь вытѣсненіемъ своихъ отцовъ, своихъ стариковъ. Но въ церкви, въ Богочеловѣчествѣ — не такъ. Здѣсь всѣ три времени одинаково существенны другъ для друга, и полнота всецерковности состоитъ во внутреннемъ, духовно-органическомъ, на любви и истинѣ основанномъ соединеніи всѣхъ трехъ.

Прошедшее въ церкви представляется *священствомъ,* духовными отцами, искупителями первороднаго грѣха, стариками (*πρεσβύτεροι*) а въ церкви вселенской, т. е. въ семьѣ всѣхъ народовъ, въ общемъ всечеловѣческомъ братствѣ должно быть общее международное священство, объединенное во всеобщемъ *отцѣ,* или вселенскомъ *Первосвященникѣ.* Ибо откуда единство семьи, какъ не отъ общаго отца. Братья составляютъ одно не сами по себѣ, а лишь какъ сыновья одного. У всѣхъ насъ одинъ Отецъ на небесахъ, какъ и братіи много въ небесной славѣ. Но когда говорится о вселенскомъ братствѣ не ангеловъ, а народовъ на землѣ живущихъ, то этимъ предполагается и отечество, какъ отображеніе и орудіе небеснаго.

Если священство представляетъ прошедшее церкви, то *настоя-*

щее ея есть народъ, государство, *Царство.* Раздѣленіе по народамъ и національнымъ государствамъ есть дѣйствительное состояніе христіанскаго міра. Что это дѣленіе не можетъ быть окончательною и господствующею формой жизни для человѣчества, что оно должно быть подчинено высшему моменту, хотя и съ сохраненіемъ національной свободы и государственной сферы отношеній, — объ этомъ нѣтъ спора съ религіозной точки зрѣнія. Но какъ же освободиться отъ *исключительности* настоящаго состоянія, какъ перейти отъ національнаго партикуляризма къ всемірному *братству* народовъ, не ставши прежде въ положеніе истиннаго *сыновства* къ началу международнаго (или сверхнароднаго) единства, не признавши сперва *отеческой* всеединящей власти вселенскаго первосвятительства?

Подобаетъ намъ исполнить всякую правду. Христосъ, представитель *царскаго* дома Давидова, основатель и единый истинный Глава царства Божія въ человѣчествѣ, вмѣнилъ Себѣ въ долгъ исполнить всякую правду актомъ явнаго подчиненія, — Іоанну сыну священника Захаріи изъ рода Ааронова, — не какъ пророку покаянія (что не имѣло никакого отношенія къ Самому Христу), а какъ послѣднему представителю истиннаго священства ветхозавѣтнаго.

Мы народъ настоящаго, народъ царскій. Будущее же наше зависитъ отъ того, послѣдуемъ ли мы примѣру Вѣчнаго Царя, который, даже находясь безъ всякаго грѣха (чего мы о себѣ не только какъ о лицахъ, но и какъ о народѣ, конечно, сказать не можемъ), не усомнился, для исполненія всякой правды, для дѣйствительнаго возстановленія истинной жизни въ человѣчествѣ, — отдать должное грѣшному представителю прошедшаго ветхаго Ааронова жречества. Когда и мы совершимъ соотвѣтственное этому дѣйствіе, когда возстановимъ по всей правдѣ свою духовную связь съ прошлымъ вселенской церкви, когда съ яснымъ сознаніемъ, свободнымъ нравственнымъ подвигомъ народнаго духа поставимъ себя въ положеніе истиннаго *сыновства* къ всемірному *отчеству,* тогда только сдѣлается возможнымъ то совершенное всенародное *братство,* живущее любовью и свободнымъ единомысліемъ, — оно же есть идеалъ и будущность вселенской Церкви и вмѣстѣ съ тѣмъ нашъ истинный національный идеалъ.

Тогда обнаружится высшее, свободное единство церкви, основанное не на преданіи и привычкѣ *только,* а также не на убѣжденіи отвлеченнаго ума, а на нравственномъ духовномъ подвигѣ. Церковь вселенская явится намъ уже не какъ мертвый истуканъ, и не какъ

одушевленное, но безсознательное тѣло, а какъ существо самосознательное, нравственно-свободное, дѣйствующее само для своего осуществленія, — какъ истинная подруга Божія, какъ твореніе, полнымъ и совершеннымъ единеніемъ соединенное съ Божествомъ, всецѣло Его вмѣстившее въ себѣ, — однимъ словомъ, какъ та *Софія, Премудрость Божія,* которой наши предки по удивительному пророческому чувству строили алтари и храмы, сами еще не зная, кто она.

Москва, на праздникъ Благовѣщенія
Пресв. Богородицы, 1887.

КНИГА ПЕРВАЯ.

(вступительная во все сочиненіе).

Разборъ главныхъ предразсудковъ противъ теократическаго дѣла въ Россіи.

I.

Въ будущемъ 1887 году исполняется одиннадцать вѣковъ съ тѣхъ поръ какъ восточная православная церковь послѣдній разъ приняла дѣятельное участіе въ актѣ вселенскаго значенія, послѣдній разъ заявила свой каѳолическій характеръ. Тысячу и сто лѣтъ тому назадъ былъ послѣдній вселенскій соборъ, признаваемый на Востокѣ. По ученію нашихъ катехизисовъ и догматикъ вселенскій соборъ есть единственный органъ всецерковнаго сужденія и дѣйствія. Итакъ, тысячу и сто лѣтъ вселенская церковь какъ такая не подавала своего голоса, не произносила своего сужденія, не совершала никакого дѣянія. Для всякаго русскаго и православнаго, дѣйствительно вѣрующаго во вселенскую церковь какъ въ живую цѣлость христіанскаго человѣчества и какъ въ истинную точку опоры среди безбожныхъ стихій современнаго міра, — для всякаго такого человѣка указанный фактъ долженъ представляться въ высшей степени прискорбнымъ и даже совсѣмъ непонятнымъ. *Прискорбно* это потому, что нѣтъ никакой возможности противъ дѣйствующихъ силъ современности съ успѣхомъ опираться на такую силу, которая давно прекратила свою дѣятельность. Прежнія дѣянія вселенской церкви имѣли свои опредѣленные предметы, утратившіе нынѣ жизненное значеніе: вѣдь не съ несторіанствомъ и монофелитствомъ приходится имѣть дѣло современному человѣку. *Непонятно* это одиннадцати-вѣковое бездѣйствіе вселенской

Церкви потому, что противорѣчитъ ея прямому назначенію, тому дѣлу, для котораго она основана. Христосъ основалъ церковь Свою для борьбы съ вратами адовыми, т. е. съ усиліями и ухищреніями зла и лжи въ человѣчествѣ, въ особенности для огражденія отъ нихъ того человѣческаго большинства, которое не способно къ полной нравственной самодѣятельности. Но развѣ врата адовы ослабѣли и стали менѣе опасными для «малыхъ сихъ». Мы видимъ, напротивъ, что дѣйствіе зла и лжи въ мірѣ разрослось и въ глубь и въ ширь, получило вселенскій объемъ и значеніе. Когда прежде существовали такія универсальныя средства къ распространенію лжи и всякаго зла, какъ теперь? когда была такая общедоступность всевозможныхъ соблазновъ, какъ теперь? Какъ же понять въ виду этого, что вселенская Церковь продолжаетъ отказываться отъ всякаго общаго дѣйствія, какъ объяснить, что противъ универсальнаго нападенія вратъ адовыхъ она выставляетъ одни лишь частныя и малоуспѣшныя усилія? Неужели въ теченіе этихъ одиннадцати вѣковъ ни разу не было повода для вселенской церкви сосредоточить свои силы, сказать міру властное слово, произнести свое безаппеляціонное сужденіе надъ новыми видами зла и лжи, создать своей истинѣ новую опору и ограду? Или можетъ быть мы ошибаемся въ оцѣнкѣ временъ и сроковъ, можетъ быть для церкви какъ для высшаго Существа тысяща лѣтъ яко день единъ, и всѣ треволненія нашего историческаго бытія за многіе вѣка не заслуживаютъ съ ея стороны никакого вниманія и воздѣйствія? Но мы имѣемъ здѣсь однако опредѣленное мѣрило для сравненія — именно въ той эпохѣ, когда церковь и по признанію нашихъ богослововъ проявляла свое вселенское дѣйствіе. Мы видимъ, что та эпоха и по продолжительности и по степени сложности исторической жизни, и по значенію духовныхъ задачъ и вопросовъ рѣшительно уступаетъ этимъ одиннадцати вѣкамъ непонятнаго бездѣйствія вселенской церкви. Если прежде эта церковь во избѣжаніе всякаго соблазна и недоумѣнія считала необходимымъ высказаться опредѣлительно даже по вопросамъ второстепеннымъ и уже рѣшеннымъ въ принципѣ, какъ, напримѣръ, вопросъ о «трехъ главахъ», ради котораго былъ созванъ пятый вселенскій соборъ (коего вся задача состояла такимъ образомъ въ окончательномъ сужденіи о трехъ давно умершихъ авторахъ), — то ясно, что отсутствіе вселенскихъ соборовъ въ послѣдніе одиннадцать вѣковъ никакъ не можетъ объясниться недостаткомъ предметовъ для всецерковнаго сужденія: такихъ пред-

метовъ было и есть весьма много и неизмѣримо болѣе важныхъ, нежели вопросъ о «трехъ главахъ». Или можетъ быть прекращеніе вселенскихъ соборовъ есть только историческая случайность, и мы въ правѣ надѣяться, что при благопріятной перемѣнѣ внѣшнихъ обстоятельствъ состоится наконецъ послѣ одиннадцативѣковового перерыва новый, восьмой, вселенскій соборъ, который заразъ рѣшитъ всѣ наши вопросы и недоумѣнія? Но представители нашей духовной власти и богословской науки несогласны между собою (а иные изъ нихъ даже *сами съ собой,* какъ сейчасъ увидимъ) насчетъ того, *возможно* ли еще для нашей церкви вообще созваніе вселенскаго собора. Такъ митрополитъ московскій Филаретъ, въ первыхъ изданіяхъ своего «Разговора между испытующимъ и увѣреннымъ», прямо заявляетъ, что вселенскаго собора болѣе уже быть не можетъ. При этомъ наше недоумѣніе только усиливается тѣмъ обстоятельствомъ, что въ послѣдующихъ изданіяхъ своего сочиненія митрополитъ Филаретъ, безъ всякихъ оговорокъ и объясненій, просто исключилъ эту фразу о невозможности вселенскихъ соборовъ. Если бы онъ перемѣнилъ свой взглядъ по предмету такой важности, онъ конечно долженъ былъ бы заявить объ этомъ. Простой же пропускъ такого тезиса, безъ малѣйшаго намека на его ошибочность и съ сохраненіемъ всѣхъ доводовъ его подтверждающихъ, можетъ объясняться лишь тѣмъ, что, оставаясь при прежнемъ мнѣніи, авторъ нашелъ почему-либо неудобнымъ высказывать его прямо и рѣшительно. Во всякомъ случаѣ и тѣхъ разсужденій, которыя оставлены безъ перемѣны митрополитомъ Филаретомъ, вполнѣ достаточно, чтобы заранѣе отказать съ его точки зрѣнія всякому будущему собору Восточной церкви въ признаніи его вселенскаго значенія. Но кто же можетъ помѣшать мнѣ и всякому другому православному стать въ этомъ дѣлѣ на точку зрѣнія знаменитаго православнаго іерарха? И что же это будетъ за вселенскій соборъ, который каждымъ православнымъ можетъ быть *по праву* признанъ за самозванный? Если тотъ фактъ, что наша церковь такъ долго не проявляла никакого *вселенскаго* дѣйствія — печаленъ и ненормаленъ, то сомнѣніе въ самой возможности для нея когда-нибудь проявить вселенское дѣйствіе равносильно сомнѣнію въ самомъ существованіи нашей церкви, какъ вселенской. А при уважительныхъ основаніяхъ для такого сомнѣнія наше церковное положеніе, благодаря которому для насъ невозможно никакое *единое* и *каѳолическое* дѣйствіе, становится нестерпимымъ для всякаго, кто связываетъ дѣй-

ствительный и живой смыслъ съ этими словами нашего сvмвола вѣры.

Съ какихъ же поръ и почему наша церковь утратила способность къ вселенскому дѣйствію? На это исторія даетъ отвѣтъ непререкаемый. (Его принимаетъ и упомянутый православный іерархъ.) Съ тѣхъ поръ, какъ произошло раздѣленіе церквей Восточной и Западной, и именно въ силу этого раздѣленія, стало невозможно для насъ вселенское или всецерковное дѣйствіе. Оно невозможно для насъ не по чужому мнѣнію, а по нашему собственному признанію. Наше церковное положеніе фальшиво не только съ точки зрѣнія католиковъ и протестантовъ, но прежде всего съ нашей собственной точки зрѣнія. Мы хотимъ стоять подъ такимъ знаменемъ, которое не въ нашихъ рукахъ, котораго мы не можемъ поднять. Поэтому намъ нечего обращаться къ другимъ съ укорами и требованіями. Другіе никакъ не могутъ быть виноваты въ томъ внутреннемъ противорѣчіи, которое подавляетъ нашу церковную жизнь; и не для другихъ, а для насъ раздѣленіе церквей имѣло такія роковыя послѣдствія.

Итакъ, наша первая настоятельная задача — устранить это раздѣленіе, возстановить нарушенное единство между нашею восточною (греко-россійскою) и западною (римско-католическою) церквами. Въ настоящемъ трудѣ я предлагаю теоретическія основанія для единственно правильнаго, по моему убѣжденію, разрѣшенія этой задачи. Но прежде чѣмъ представить эти основанія мнѣ пришлось три года спорить съ людьми, желавшими держаться на церковной почвѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ отрицавшими (подъ разными предлогами и съ разными оговорками) возможность и надобность соединенія между двумя церквами. Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ ясно высказывались господствующіе у насъ въ Россіи (а отчасти и на всемъ Востокѣ) предразсудки противъ настоящаго теократическаго дѣла. Ближайшее знакомство съ этими предразсудками дало новыя подтвержденія моимъ взглядамъ и полнѣе раскрыло для меня различныя благопріятныя и неблагопріятныя условія дѣла.

Эти результаты нашей предварительной трехгодовой полемики я и считаю полезнымъ пересмотрѣть въ настоящей вступительной книгѣ. При этомъ я буду имѣть въ виду лишь тѣхъ изъ моихъ оппонентовъ, которые рѣшительно высказались противъ церковнаго соединенія и вмѣстѣ съ тѣмъ достаточно опредѣленно выразили свою собственную точку зрѣнія.

II.

То, что писалъ по этому предмету И. С. Аксаковъ [10], было для меня поучительно въ двухъ отношеніяхъ. Во-первыхъ, я увидалъ, до какой степени католичество и всякое сближеніе съ нимъ противно нашему національному чувству, выразителемъ коего по праву могъ выступить этотъ заслуженный русскій дѣятель. Внутренняя сущность всѣхъ его возраженій можетъ быть прямо сведена къ тому утвержденію, что римское католичество *претитъ* русскому народному духу и чувству. Справедливость этого утвержденія лучше всего доказывается тѣмъ искреннимъ негодованіемъ, которымъ дышали упомянутыя статьи. Никакихъ частныхъ причинъ вражды противъ католичества здѣсь быть не могло: очевидно здѣсь говорило только общее историческое и національное чувство и предубѣжденіе. Существованіе этого чувства и предубѣжденія есть фактъ несомнѣнной важности, съ которымъ необходимо считаться, и для меня было весьма поучительно познакомиться съ нимъ въ такомъ яркомъ и прямомъ выраженіи. Впрочемъ, я нашелъ здѣсь рѣшительное подтвержденіе той моей мысли, что дѣло соединенія церквей есть для России подвигъ величайшей трудности, требующій внутренняго самоотверженія еще болѣе глубокаго, чѣмъ нужно было два вѣка назадъ для сближенія Россіи съ мірскою цивилизаціей Запада, которая вѣдь также и не безъ основанія претила національному чувству нашихъ предковъ. И тогдашнее и теперешнее наше отвращеніе къ чуждымъ стихіямъ не только имѣетъ значеніе какъ фактъ, но должно быть даже признано справедливымъ, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ справедливо отвращеніе больного къ горькому лѣкарству.

Не для легкихъ и простыхъ дѣлъ создалъ Богъ великую и могучую Россію. И какъ ни трудно дѣло соединенія церквей, это не мѣшаетъ ему стать нашею жизненною задачею и всемірно-историческимъ призваніемъ. Нѣкоторую новую косвенную опору для этого убѣжденія далъ мнѣ тотъ же споръ съ И. С. Аксаковымъ. Славянофилы, — съ которыми у меня общая *идеальная* почва и которыхъ я считаю невольными пророками церковнаго соединенія, — славяно-

[10] См. „Русь“ 1884, №№ 6 и 7, и мою книжку „Національный вопросъ въ Россіи“.

Нижеслѣдующее заключеніе нашего спора было написано и въ первый разъ напечатано еще при жизни И. С. Аксакова.

филы всегда утверждали, что Россія обладаетъ своею великою всемірно-историческою идеею: эта идея по ихъ убѣжденію имѣетъ священный характеръ, и ея осуществленіе должно яснѣе и полнѣе выразить въ жизни міра ту вѣчную истину, которая изначала хранится въ церкви Христовой. Эту главную мысль истиннаго славянофильства въ самое послѣднее время высказалъ почтенный редакторъ «Руси» въ немногихъ, но ясныхъ словахъ (въ передовой статьѣ № 16 за 1885 г.): «Россія призвана явить новый культурный историческій типъ, который примиритъ въ себѣ и Востокъ и Западъ на основѣ православно-славянской». И далѣе, «существеннѣйшимъ содержаніемъ русскаго національнаго типа» И. С. Аксаковъ признаетъ христіанство, «исповѣдуемое православною вселенскою церковью». Почтенный представитель славянофильства не допускаетъ, что Россія назначена лишь къ тому, «чтобы въ области развитія человѣчества явить міру культурный контрастъ Западной Европѣ». «Во сколько, — говоритъ онъ, — въ послѣдней (то есть въ Западной Европѣ) жива и дѣйственна чистая истина христіанская, во столько нѣтъ мѣста контрасту съ нею и для Россіи». Къ этому присоединяется и другая оговорка относительно *византизма*, который Россія должна освободить ото всего того, «что въ немъ было временнаго и національно-односторонняго». Черезъ эти двѣ оговорки идеальное призваніе Россіи окончательно опредѣляется какъ полнѣйшее (хотя, разумѣется, и не безусловно-полное) осуществленіе въ исторической жизни *вселенскаго христіанства*, — не латинскаго и не византійскаго, а истинно-вселенскаго, очищающаго въ себѣ одностороннія формы Востока и Запада. Будучи вполнѣ согласенъ съ такимъ взглядомъ, я только ставлю дальнѣйшій необходимый вопросъ: что же *требуется* отъ Россіи, что *должна* она *дѣлать* для того, чтобы исполнить это свое вселенское назначеніе, чтобы на своей православно-славянской основѣ создать вселенскую христіанскую культуру, *примиряющую Востокъ и Западъ?* Что должно намъ дѣлать, чтобы (употребляя выраженія Константина Аксакова) наше національное самоопредѣленіе, совпадающее въ *существѣ* съ высшимъ опредѣленіемъ общечеловѣческимъ, совпало съ нимъ и въ *дѣйствительномъ явленіи*, т. е. чтобы мы на самомъ дѣлѣ создали культуру вселенскую, національную и общечеловѣческую вмѣстѣ, удобопріемлемую для эллина и іудея, для римлянина и германца? Въ исторической работѣ народовъ, также какъ и въ нашей личной работѣ, *дѣлать* обыкновенно значитъ *устранять препятствія*. Едва

ли кто усомнится, что главное препятствіе для созданія вселенской христіанской культуры, *примиряющей въ себѣ Востокъ и Западъ*, есть именно раздѣленіе церквей, вслѣдствіе коего Востокъ и Западъ въ междоусобномъ спорѣ отнимаютъ у христіанской религіи полноту ея культурно-историческаго дѣйствія. Итакъ, устраненіе этого препятствія, т. е. соединеніе церквей, есть первое дѣло для Россіи при исполненіи ея историческаго призванія. Такое утвержденіе не есть чья-либо произвольная выдумка, а вытекаетъ изъ сущности предмета. Но допустимъ, что я рѣшительно ошибаюсь, что для исполненія своего вселенскаго назначенія Россія нуждается не въ соединеніи церквей, а въ чемъ-нибудь другомъ. Въ чемъ же именно? Прежде всего нужно назвать и показать это *другое*. Самымъ лучшимъ и единственно дѣйствительнымъ способомъ опровергнуть ошибочное рѣшеніе нашего національнаго вопроса было бы прямо указать его истинное рѣшеніе. Мы вѣримъ въ національно-вселенскую идею Россіи, но вѣра безъ дѣлъ мертва. А дѣло живой вѣры должно быть сообразно той идеѣ, въ которую мы вѣримъ, должно быть такимъ же національно-вселенскимъ, какъ и она. Наше всемірное призваніе не можетъ исполниться само собою, помимо нашего дѣйствія, а мы не можемъ дѣйствовать, когда не знаемъ, что должно дѣлать, куда идти. Если бы наше призваніе состояло въ созданіи чисто-матеріальной цивилизаціи, какого-нибудь всемірнаго муравейника, тогда еще можно было бы положиться на одни инстинкты, на уравнительную борьбу частныхъ силъ и интересовъ. Но когда дѣло идетъ о вселенской *христіанской* культурѣ, тутъ уже никакъ нельзя обойтись безъ духовнаго, свободно-разумнаго дѣйствія, сопряженнаго съ нравственною отвѣтственностью и для отдѣльныхъ лицъ и для всего народа. Соединеніе церквей, вполнѣ соотвѣтствуя нашему идеальному призванію, вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ намъ опредѣленный *предметъ* для дѣйствія. *Другого* мнѣ указано не было. Итакъ, одно изъ двухъ: или утверждаемое нами возстановленіе вселенскаго церковнаго единства есть настоящее дѣло и обязанность нашей исторической жизни, или же мы должны признаться, что, несмотря на тысячелѣтній возрастъ Россіи и на вѣковую работу нашего національнаго самосознанія, не выяснился еще самый предметъ нашего общаго дѣйствія, такъ что мы не можемъ сказать, что же собственно намъ нужно дѣлать, куда идти, дабы осуществить самобытное призваніе Россіи, ея вселенскую идею, чтобы явить въ мірѣ смыслъ и разумъ нашего историческаго существованія.

III.

Ясная постановка этой дилеммы: или соединеніе церквей, или неопредѣленность и блужданіе ощупью — вотъ второй поучительный выводъ, извлеченный мною изъ литературнаго спора съ почтеннымъ представителемъ стараго, коренного славянофильства. Если для Россіи соединеніе церквей представляется намъ какъ высшее призваніе и нравственный долгъ, то для *славянства* это самое дѣло есть настоятельная потребность, насущная необходимость, безъ удовлетворенія которой славянство какъ *цѣлое* вовсе не можетъ существовать. Оно и не существуетъ какъ единое цѣлое. Славянская рознь давно уже стала общимъ избитымъ мѣстомъ для чужихъ и для своихъ. Врядъ ли можно сомнѣваться, что главную свою силу эта рознь получила изначала въ глубокомъ раздвоеніи славянства, подѣлившагося между двумя враждующими церквами и что слѣдовательно соединеніе этихъ церквей есть самый прямой и надежный способъ для объединенія славянскаго міра. Или это объединеніе можетъ совершиться и при раздѣленіи церквей, и славянскіе народы могутъ быть связаны между собою и помимо церкви? Чѣмъ же однако? Сознаніемъ общихъ выгодъ и общихъ опасностей? Такое сознаніе существуетъ, но оно само по себѣ слишкомъ отвлеченно и никакъ не можетъ осилить національнаго себялюбія въ каждой отдѣльной славянской народности. Этотъ національный эгоизмъ является единственнымъ побужденіемъ славянской политики; ибо церковь, сама парализованная своимъ раздѣленіемъ, не можетъ уже оказывать своего объединяющаго дѣйствія даже и надъ единовѣрными народами. Не говоря уже о тѣхъ славянскихъ націяхъ, въ коихъ прямо дѣйствуетъ противоположность духовныхъ и культурныхъ началъ (русскіе и поляки), даже тѣ изъ нихъ, которыя не могутъ прикрыть своей вражды никакимъ идеальнымъ знаменемъ, готовы тѣмъ не менѣе вступить въ ожесточенную борьбу. Примѣры на-лицо. Достаточно было болгарамъ сдѣлать рѣшительный шагъ къ своему національному объединенію и независимости, какъ уже сербы сочли это для себя за нестерпимую угрозу и великую опасность и напрягаютъ всѣ свои силы ее встрѣтить [11]. Это ли «солидарность интересовъ»? Ясно, что славянскія народности на почвѣ національнаго самолюбія не довольствуются независимостью, а ищутъ

[11] Писано въ октябрѣ-ноябрѣ 1885 г.

преобладанія, а такъ какъ преобладаніе для каждой изъ нихъ возможно только на счетъ своей же братіи славянъ, то и происходитъ неизбѣжно полная несовмѣстимость національныхъ интересовъ въ средѣ славянства, при чемъ вѣроисповѣдная рознь (тамъ, гдѣ она существуетъ) является лишь признакомъ обостренія національно-политической горячки. Послушаемъ, что пишутъ знающіе люди изъ славянскихъ земель въ славянофильскую газету: «Хотя ни сербы ни хорваты не имѣютъ никакой политической силы, но тѣ и другіе мечтаютъ о великомъ своемъ государствѣ. Иные сербы отрицаютъ даже существованіе хорватовъ, какъ и болгаръ; иные хорваты доказываютъ, что даже черногорцы назывались хорватами, и что о сербахъ не можетъ быть и рѣчи. Этотъ безплодный споръ объ именахъ имѣетъ свой смыслъ: хорваты мечтаютъ о воскрешеніи великаго хорватскаго государства, сербы — о возстановленіи сербскаго царства... И тѣ и другіе ищутъ территоріи для этого въ однихъ и тѣхъ же мѣстахъ, и тѣ и другіе за недостаткомъ фактовъ нерѣдко измышляютъ и сочиняютъ ихъ» [12]. «Борьба сербовъ и хорватовъ, — пишетъ далѣе тотъ же свѣдущій сотрудникъ «Руси», — борьба сербовъ и хорватовъ, какъ извѣстно, окрашивается цвѣтомъ религіозной борьбы. Будемъ откровенны: сербы въ большинствѣ чрезвычайно индифферентно относятся къ церкви, а полуобразованная интеллигенція отрицаетъ даже всякое значеніе вѣры и хвастаетъ своимъ атеизмомъ. Но съ православіемъ для всякаго серба соединена неразрывно и его народность и всѣ воспоминанія о связи его съ русскимъ народомъ. Этимъ объясняются такіе факты, что лица, признававшіяся сегодня въ своемъ индифферентизмѣ къ религіи и хваставшія своимъ «вольномысліемъ», завтра становятся самыми горячими защитниками правъ православной церкви въ Австріи и горько жалуются на пропаганду католицизма въ Босніи и Герцеговинѣ, иногда *даже преувеличивая дѣло»* [13].

Какое же заключеніе можно вывести изъ подобныхъ указаній, коихъ правдивость не подлежитъ сомнѣнію? Если люди, хвастающіе своимъ атеизмомъ, успѣшно пользуются раздѣленіемъ церквей для усиленія славянской междоусобицы, то люди религіозные и при этомъ желающіе славянскаго единенія должны дѣйствовать наоборотъ, т. е. стараться о церковномъ примиреніи, при чемъ церковь, усиленная

---

[12] „Русь" 1885, 12, П. К—аго.

[13] Тамъ же.

своимъ единствомъ, могла бы побороть и мелкое національное самолюбіе славянскихъ народностей и ихъ полуобразованную «интеллигенцію», отрицающую «всякое значеніе вѣры». Если лицемѣрные атеисты прикидываются защитниками православія, чтобы въ своихъ собственныхъ видахъ, ничего общаго съ религіей не имѣющихъ, разжигать церковную вражду несправедливыми, или по крайней мѣрѣ преувеличенными нападеніями на католичество, то искренніе защитники православія должны бы понять хоть то, что католичество во всякомъ случаѣ лучше индифферентизма и безбожія, надѣвающаго православную личину на мелкій и злобный національный эгоизмъ.

Вѣроисповѣдная рознь въ славянствѣ можетъ быть, конечно, устранена и помимо соединенія церквей. Эта рознь просто потеряетъ смыслъ, когда всѣ славянскіе народы окончательно сойдутся въ общемъ *религіозномъ индифферентизмѣ.* Тогда и лицемѣріе полуобразованныхъ «интеллигентовъ» сдѣлается излишнимъ. Повидимому дѣло къ тому и идетъ; но могутъ ли этого желать истинные славянолюбцы? Да и слишкомъ странно было бы думать, что такое отрицательное, или лучше сказать — дефективное единомысліе можетъ сколько-нибудь послужить къ дѣйствительному объединенію славянскихъ народностей. Упадокъ религіи никогда еще не мѣшалъ людямъ и народамъ ненавидѣть и истреблять другъ друга, какъ мы это видимъ нынѣ на примѣрѣ сербовъ и болгаръ, совершенно единомысленныхъ въ своемъ равнодушіи къ религіи. О религіозномъ индифферентизмѣ сербовъ мы привели безпристрастное свидѣтельство. Что же касается до болгаръ, то мы можемъ ссылаться на еще болѣе компетентное показаніе — на рѣчь экзарха болгарскаго Іосифа въ день св. Меѳодія (въ минувшемъ апрѣлѣ мѣсяцѣ). Въ этой рѣчи (содержаніе которой было въ свое время передано константинопольскимъ корреспондентомъ «Московскихъ Вѣдомостей») прямо и рѣшительно утверждалось, что народъ болгарскій вполнѣ равнодушенъ къ вѣрѣ, а образованный классъ открыто враждебенъ ко всякой религіи, и что только страхъ передъ Россіей удерживаетъ правительство Болгаріи отъ совершеннаго уничтоженія церкви. Чѣмъ-то нынѣ замѣнится этотъ спасительный страхъ?

На почвѣ религіознаго индифферентизма и національнаго себялюбія славянская идея, не успѣвъ еще опредѣлиться, быстро размѣнялась на мелочи. Нынѣ уже не только перомъ газетныхъ публицистовъ, но и прямо устами болѣе или менѣе владѣтельныхъ особъ воз-

вѣщено міру зарожденіе «сербской *идеи*», «болгарскаго *идеала*» и т. п. Сербская «идея» состоитъ въ томъ, чтобы захватить побольше чужихъ земель, болгарскій «идеалъ» заключается какъ разъ въ томъ же самомъ. То, что прежде называлось просто грабительствомъ, теперь именуется идеей и идеаломъ. Но и при менѣе строгомъ взглядѣ на дѣло все-таки остается роковой вопросъ: какъ же могутъ совмѣститься между собою всѣ эти задорныя идеи, гдѣ найдется общее связующее начало для народовъ, одушевленныхъ *такими* идеалами?

Ясно, что внѣ церковнаго единства — невозможно указать никакого другого *положительнаго начала* для объединенія всѣхъ славянъ, никакого опредѣленнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ широкаго *знамени*, которое могло бы собрать всѣ лучшія силы славянства и составить повсюду противовѣсъ мелкому національному соперничеству и междоусобію.

IV.

Что возстановленіе церковнаго единства между Западомъ и Востокомъ въ высшей степени желательно для Россіи и славянства, — спорить противъ этого людямъ сколько-нибудь религіознымъ крайне трудно и неудобно. Поэтому мои почтенные противники поступаютъ весьма правильно, когда оставляютъ въ сторонѣ вопросъ о желательности церковнаго соединенія и напираютъ лишь на *невозможность* такого соединенія. «Между православною церковью и католическою не можетъ состояться никакого соединенія, потому что католичество есть завѣдомая ересь и ложь. Съ ересью и ложью никакого соединенія, никакого соглашенія, никакой сдѣлки допущено быть не можетъ». Противъ этого послѣдняго положенія никто не спорилъ и не споритъ. Соглашенія съ ересью, сдѣлки съ ложью, насколько мнѣ извѣстно, никто не предлагалъ. Все дѣло значитъ въ томъ, насколько основательно утвержденіе, что католичество должно быть *заранѣе*, безъ слѣдствія и суда, обвинено нами какъ ересь и ложь. На этомъ утвержденіи особенно настаивалъ Н. Я. Данилевскій [14].

---

[14] Н. Я. Данилевскій напечаталъ одну обширную статью подъ заглавіемъ „Г. Владиміръ Соловьевъ о католицизмѣ и православіи“ въ февральскомъ и мартовскомъ номерахъ „Извѣстій Славянскаго Общества“ въ Петербургѣ за 1885 г. — Настоящая моя статья была почти готова къ печати, когда пришло прискорбное извѣстіе о кончинѣ Н. Я Данилевскаго, отъ котораго я еще много ожидалъ для уясненія нашего вопроса.

Всѣ исповѣдующіе православную вѣру должны въ догматическихъ вопросахъ безпрекословно принимать рѣшенія вселенскихъ соборовъ (каковыхъ наша церковь признаетъ семь). Поэтому когда мнѣ говорятъ о католикахъ, что они еретики, отлученные отъ вселенской церкви по догматическимъ причинамъ, то я въ такомъ лишь случаѣ этому повѣрю, если мнѣ укажутъ, *какимъ* постановленіемъ вселенской церкви на *какомъ* вселенскомъ соборѣ осуждены и отлучены католики. Я говорю здѣсь не о формальномъ только отлученіи. Я знаю, что, напримѣръ, протестанты, появившіеся черезъ много времени послѣ седьмого вселенскаго собора, тѣмъ не менѣе дѣйствительно отлучены или, лучше сказать, сами себя отлучили отъ вселенской церкви, потому что они не только прямо возстали противъ извѣстныхъ соборныхъ догматовъ, но и вовсе отвергли самый авторитетъ вселенскихъ соборовъ. Но что касается до католиковъ, то они ни одного вселенскаго собора не отвергли, а слѣдовательно ни однимъ и не отвергнуты. Но, говорятъ, они еретики, потому что исповѣдуютъ filioque и непогрѣшительность папскаго авторитета. Охотно готовъ *заранѣе допустить,* что они въ этомъ заблуждаются. Но мнѣ необходимо *навѣрное знать,* впадаютъ ли они при этомъ въ ересь, осужденную вселенскою церковью. Мнѣ указываютъ на второй вселенскій соборъ, но изъ церковной исторіи извѣстно, что второй вселенскій соборъ осудилъ пневматомаховъ (духоборцевъ), отвергавшихъ божество Духа Св., *ставившихъ Его въ исключительную зависимость отъ Сына,* отрицавшихъ исхожденіе Его отъ Отца. Противъ нихъ-то константинопольскій соборъ и утвердилъ, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца, что Онъ не есть подчиненное существо, а есть лицо божественное, сопоклоняемое и сославимое со Отцемъ и Сыномъ. Этому собору необходимо было опредѣлительнымъ образомъ выставить именно истину исхожденія Духа Св. *отъ Отца,* ибо именно *эта* истина отрицалась еретиками. Такъ какъ католики божество Духа Св. признаютъ вполнѣ, исхожденія Его отъ Отца не отвергаютъ, въ исключительную зависимость отъ Сына Его не ставятъ и однимъ словомъ ничего общаго съ пневматомахами не имѣютъ, то ссылаться противъ нихъ на второй вселенскій соборъ нѣтъ никакого основанія. Но, говорятъ, они заблуждаются принимая filioque, котораго нѣтъ въ символѣ этого собора. Положимъ, что заблуждаются. Но для того, чтобы признать это ихъ заблужденіе за *несомнѣнную ересь,* необходимо прямое догматическое постановленіе вселенской церкви, осуждающее именно *это*

ихъ мнѣніе объ исхожденіи Св. Духа; опредѣленіе же константинопольскаго собора, выраженное въ восьмомъ членѣ его символа, во всякомъ случаѣ недостаточно для осужденія католиковъ, ибо оно направлено въ другую сторону, противъ другого заблужденія, не имѣющаго ничего общаго съ ученіемъ католической церкви [15].

Но, говорятъ, католики прибавили слово filioque къ символу, а всякая такая прибавка заранѣе осуждена вселенскими соборами еще въ V вѣкѣ. На самомъ дѣлѣ намъ извѣстны соборныя запрещенія измѣнять *никейскую вѣру* и слагать *другой символъ*. Но откуда же видно, что подъ этимъ слѣдуетъ разумѣть буквальную неприкосновенность *никео-константинопольскаго* символа? Когда дѣло идетъ о пятомъ вѣкѣ, то мы не имѣемъ даже права вообще говорить о *никео-константинопольскомъ* символѣ; ибо въ то время (въ эпоху третьяго и четвертаго вселенскихъ соборовъ) символъ перваго вселенскаго собора (никейскій) не былъ еще такъ сказать поглощенъ символомъ второго (константинопольскимъ), а употреблялся самостоятельно, на ряду съ этимъ послѣднимъ, такъ что было два раздѣльныхъ символа — никейскій и константинопольскій, изъ коихъ второму вовсе не было усвоено какое-либо исключительное значеніе въ церкви. Напротивъ того еще долгое время первый (никейскій) символъ признавался по преимуществу всецерковнымъ изложеніемъ православнаго исповѣданія, откуда и самое выраженіе «никейская вѣра». На третьемъ вселенскомъ соборѣ въ Ефесѣ символъ константинопольскій, хотя существовалъ уже пятьдесятъ лѣтъ, вовсе не былъ читанъ: соборъ нашелъ достаточнымъ подтвердить одинъ никейскій символъ. На четвертомъ вселенскомъ соборѣ въ Халкидонѣ нашъ константинопольскій символъ былъ читанъ и подтвержденъ въ ряду другихъ вѣроучительныхъ документовъ вслѣдъ за символомъ никейскимъ. При этомъ халкидонскіе отцы отдаютъ явное предпочтеніе первоначальному никейскому символу и не безъ оговорокъ допускаютъ символъ второго собора занять мѣсто рядомъ съ символомъ перваго. Въ догматическомъ опредѣленіи (ὅρος) халкидонскихъ отцовъ, послѣ общаго постановленія хранить всѣ православныя опредѣленія и изложенія вѣры, они заявляютъ, что всѣмъ этимъ исповѣданіямъ *предблистаетъ* изло-

[15] Вопросъ объ исхожденіи Св. Духа будетъ нами разсмотрѣнъ по существу во второмъ и третьемъ томахъ этого сочиненія.

женіе правой и непорочной вѣры 318 святыхъ и блаженныхъ отцовъ въ Никеѣ при Императорѣ Константинѣ Великомъ собравшихся (*προλάμπειν μὲν τῆς ὀρθῆς καὶ ἀμωμήτου πίστεως τὴν ἔκθεσιν τῶν τιη ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ κτλ*); имѣютъ же силу и опредѣленія 150 св. отцовъ въ Константинополѣ (*κρατεῖν δὲ καὶ τὰ παρὰ τῶν ρν ἁγίων πατέρων ἐν Κωνσταντινουπόλει ὁρισθέντα*). Зачѣмъ читается самый никейскій символъ, а послѣ него константинопольскій. За симъ отцы собора замѣчаютъ, что этого было бы достаточно для познанія и утвержденія благочестія, но что вслѣдствіе возникшихъ ересей нужно заградить уста нечестію. А потому соборъ опредѣляетъ прежде всего, что вѣра 318 святыхъ отцовъ остается неприкосновенною (*τῶν τιη ἁγίων πατέρων τὴν πίστιν μένειν ἀπαρεγχείρητον*), а также утверждаетъ (*κυροῖ*) и переданное черезъ 150 отцовъ въ Константинополѣ ученіе *о существѣ Духа* (*περὶ τῆς τοῦ Πνεύματος οὐσίας*). При этомъ халкидонскій соборъ, еще разъ настаивая на непреложности первоначальнаго никейскаго символа, замѣчаетъ, что константинопольскіе отцы обнародовали (*τοῖς πᾶσιν ἐγνώρισαν*) это свое ученіе (т. е. новый символъ) не для замѣщенія прежняго какъ недостаточнаго, а для того, чтобы пояснить писаніями свою мысль о Духѣ Святомъ противъ дерзающихъ отвергать Его господственное значеніе (*κατὰ τῶν τὴν αὐτοῦ δεσπότειαν ἀθετεῖν πειρωμένων*). Затѣмъ противъ Несторіева нечестія нашъ соборъ принимаетъ и утверждаетъ посланіе Кирилла, а противъ новаго заблужденія Евтихіева достойно сопрягаетъ (*εἰκότως συνήρμοσε*) съ прежними изложеніями вѣры посланіе папы Льва, какъ сходящееся съ исповѣданіемъ великаго Петра и составляющее нѣкій общій столпъ противъ зломыслящихъ (*ἅτε δὴ τῇ τοῦ μεγάλου Πέτρου ὁμολογίᾳ συμβαίνουσαν, καὶ κοινήν τινα στήλην ὑπάρχουσαν κατὰ τῶν κακοδοξούντων*). Затѣмъ излагаются извлеченныя изъ этого посланія опредѣленія православнаго ученія о единомъ Христѣ, пребывающемъ *въ двухъ* природахъ. И уже послѣ всего этого соборъ произноситъ запрещеніе и анаѳему на всякаго, кто сталъ бы слагать другую вѣру или предлагать другой символъ обращающимся къ христіанству. *Τούτων τοίνυν μετὰ πάσης πανταχόθεν ἀκριβείας τε καὶ ἐμμελείας παρ᾽ ἡμῶν διατυπωθέντων, ὥρισεν ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος, ἑτέραν πίστιν μηδενὶ ἐξεῖναι προφέρειν, ἢ γοῦν συγγράφειν, ἢ συντιθέναι, ἢ φρονεῖν, ἢ διδάσκειν ἑτέρους, τοὺς τολμῶντας, ἢ συ-*

ντιθέναι πίστιν ἑτέραν, ἢ γοῦν προκομίζειν, ἢ διδάσκειν, ἢ παραδιδόναι ἕτερον σύμβολον τοῖς ἐθέλουσιν ἐπιστρέφειν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐξ ἑλληνισμοῦ — ἀναθεματίζεσθαι αὐτούς) [16].

Пусть судитъ самъ читатель, можно ли это запрещенiе въ томъ видѣ и въ той связи, какъ оно читается въ соборныхъ дѣянiяхъ, относить *къ буквальной неприкосновенности* символа и именно *символа константинопольскаго*. Для насъ же вполнѣ несомнѣнно, что запрещенiе предлагать *ἕτερον σύμβολον* можетъ здѣсь относиться лишь къ такому новому изложенiю вѣры, которое было бы несогласно съ тѣмъ, что принято и утверждено на томъ же Халкидонскомъ соборѣ, а принято и утверждено на немъ цѣлыхъ четыре догматическiе документа, между прочимъ и символъ константинопольскiй. Если бъ именно *этотъ* символъ имѣли въ виду халкидонскiе отцы, то они конечно сдѣлали бы какое-нибудь указанiе на его особое значенiе въ ряду прочихъ изложенiй вѣры. Вмѣсто этого мы находимъ, что изъ четырехъ догматическихъ документовъ, утвержденныхъ на Халкидонскомъ соборѣ, отцы этого собора приписываютъ нѣкоторое особое значенiе никакъ не константинопольскому символу, а первоначальному и основоположному символу никейскому съ одной стороны и посланiю папы Льва съ другой, какъ послѣднему въ ихъ время изложенiю православной вѣры, или, по ихъ собственному выраженiю, — какъ общему столпу противъ зломыслящихъ. Во всякомъ случаѣ о буквальной неприкосновенности константинопольскаго символа халкидонскiе отцы не говорили ни слова, а съ другой стороны, какъ мы сейчасъ увидимъ, западные христiане, употреблявшiе константинопольскiй символъ съ filioque, вовсе не имѣли при этомъ въ виду *слагать другой символъ*. Впрочемъ, какъ бы кто ни понималъ запрещенiе халкидонскаго собора, оно во всякомъ случаѣ есть *дисциплинарное*, а не догматическое постановленiе. Дисциплинарныя же узаконенiя, хотя бы и сопровождаемыя анаѳемою, имѣютъ безусловно обязательную силу лишь въ тѣхъ обстоятельствахъ времени и мѣста, въ которыхъ они постановлены. Такъ, напримѣръ, отцы седьмого вселенскаго собора запретили подъ страхомъ анаѳемы всякое участiе свѣтской власти въ назначенiи епископовъ на тѣ или другiя каѳедры. Неужели

---

[16] См. Mansi, Ss. Cociliorum amplissima collectio, t. VII, coll. 109—116.

и это запрещеніе имѣетъ обязательную силу для всѣхъ мѣстъ и временъ, и всѣ нарушители его подлежатъ анаѳемѣ?

V.

Если въ дѣяніяхъ вселенскихъ соборовъ мы не найдемъ никакого сужденія церкви, прямо и заранѣе поражающаго анаѳемой извѣстное прибавленіе въ константинопольскомъ сvмволѣ (filioque), то ближайшее знакомство съ относящимися до нашего предмета дѣяніями мѣстныхъ соборовъ VI и VII вѣковъ заставитъ насъ усомниться въ самомъ фактѣ упомянутаго *прибавленія.* Ни малѣйшихъ слѣдовъ и признаковъ *намѣренной вставки* — filioque мы въ испанскихъ церковныхъ памятникахъ не находимъ. Вставка или прибавленіе предполагаетъ *установившійся текстъ*, къ которому дѣлается прибавленіе. Но именно такого текста въ данномъ случаѣ и не было. Латинскій переводъ константинопольскаго сvмвола изначала является намъ въ испанской церкви съ многочисленными разностями противъ настоящаго его чтенія. Въ актахъ знаменитаго Толедскаго собора (третьяго) въ 589 г., въ которыхъ дважды приводится нашъ сvмволъ, я насчиталъ въ немъ помимо filioque *до двѣнадцати* разночтеній. Самая важная и при томъ самая *постоянная* въ разныхъ спискахъ разнаго времени особенность этого испанскаго сvмвола есть filioque. Такимъ образомъ, это слово нельзя считать ни за одинъ изъ *случайныхъ* варіантовъ въ сvмволѣ, ни за намѣренную вставку *позднѣйшаго времени.* Все заставляетъ предположить, что въ испанской церкви изначала утвердилось чтеніе константинопольскаго сvмвола съ filioque въ связи съ самою мыслью объ исхожденіи Духа Св. отъ Отца и Сына. Но при этомъ важно то обстоятельство, что этотъ сvмволъ съ filioque (и другими разностями) считался въ Испаніи за настоящій и непреложный сvмволъ Константинопольскаго вселенскаго собора, и самое ученіе объ обоюдномъ исхожденіи Св. Духа принималось за общее ученіе вселенской церкви безъ малѣйшаго подозрѣнія о какомъ-нибудь разногласіи. Такъ, на упомянутомъ Толедскомъ соборѣ въ исповѣданіи вѣры короля Реккареда, латинское ученіе объ исхожденіи Св. Духа (Spiritus aeque sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre et a Filio procedere) прямо связано съ заявленіемъ о соблюденіи вѣроучительныхъ опредѣленій вселенскихъ соборовъ, между ними и собора Константинопольскаго: Amplector

itaque et teneo fidem CL episcoporum Constantinopoli congregatorum, quae Macedonium, Spiritus Sancti substantiam minorantem, a Patris et Filii unitate et essentia segregantem, jugulo veritatis interemit). Къ этому исповѣданію вѣры короля Реккареда приложены и самыя догматическія опредѣленія вселенскихъ соборовъ Никейскаго, Константинопольскаго и Халкидонскаго. Подъ титуломъ: Fides Sancta, quam exposuerunt CL patres Constantinopolitani Concilii, мы читаемъ нашъ царьградскій сvмволъ съ filioque и съ упомянутыми двѣнадцатью другими разностями, но безъ малѣйшаго указанія на сознательное измѣненіе этого догматическаго документа. Въ тѣхъ же дѣяніяхъ въ исповѣданіи вѣры епископовъ, пресвитеровъ и начальниковъ Готскаго племени рядомъ съ утвержденіемъ filioque мы находимъ анаѳематства противъ всѣхъ уклоняющихся отъ общей церковной вѣры и не держащихся постановленій четырехъ вселенскихъ соборовъ. Такъ анаѳематизмъ одиннадцатый гласитъ: Quicumque aliam fidem et communionem catholicam praeterquam in Ecclesia universali (въ другихъ спискахъ: praeter ecclesiasticam universalem) esse crediderit, illam dicimus Ecclesiam, quae Nicaeni, Constantinopolitani, et primi Ephesini, et Chalcedonensis Concilii decreta tenet pariter et honorat, anathema sit. (Всякій, кто бы призналъ, что есть другая вѣра и общеніе каѳолическое кромѣ какъ во вселенской церкви (иначе: кромѣ церковнаго вселенскаго), — говоримъ про ту церковь, которая держитъ равно и почитаетъ постановленія Никейскаго, Константинопольскаго, перваго Ефесскаго и Халкидонскаго собора. — тотъ да будетъ анаѳема). И далѣе анаѳематизмъ двадцатый направленъ въ частности противъ отвергающихъ Константинопольскій соборъ: Qui fidem concilii Constantinopolitani CL episcoporum veram non dixerit, anathema sit[17].

Такимъ образомъ, если filioque выражало собою заблужденіе, то это заблужденіе *не было принято испанскою церковью съ намѣреніемъ противопоставить свое частное мнѣніе вселенскому исповѣданію*. Напротивъ, исповѣдуя filioque и читая сvмволъ съ этимъ словомъ, испанская церковь была вполнѣ увѣрена, что это именно и есть вселенское исповѣданіе и настоящій сvмволъ константинопольскихъ отцовъ. Не должно забывать и того, что дѣянія Толедскаго собора, происходившаго въ послѣдній годъ папы Пелагія II. были извѣстны

[17] См. дѣянія третьяго Толедскаго собора у Mansi, t. IX, coll. 976—988.

его преемнику, св. Григорію Двоеслову и этимъ великимъ святителемъ одобрены [18]. А при всемъ этомъ къ чему же сводится тотъ пресловутый «братоубійственный актъ», въ которомъ нѣкоторые русскіе писатели обвиняли западную — въ частности испанскую церковь. Во всякомъ случаѣ будемъ ждать, чтобы намъ показали первоначальный и общеупотребительный (въ испанской церкви) точный латинскій переводъ константинопольскаго сvмвола, куда бы потомъ могло быть самочинно вставлено слово filioque.

Да что ужъ говорить о точномъ *переводѣ*, когда и самый греческій текстъ далеко не былъ столь опредѣленнымъ и установившимся, какъ это думаютъ поборники его буквальной неприкосновенности. Такъ при упомянутомъ чтеніи никейскаго и константинопольскаго сvмволовъ на Халкидонскомъ соборѣ оба эти сvмвола въ дѣяніяхъ соборныхъ представляютъ нѣсколько болѣе или менѣе значительныхъ разностей противъ принятаго нынѣ чтенія. Скажутъ, что эти разности все-таки не измѣняютъ смысла и не нарушаютъ православной вѣры. Это справедливо, но именно поэтому и относительно filioque важно не то, что это слово прибавлено, а то, насколько оно измѣняетъ смыслъ православной вѣры. А этотъ вопросъ можетъ быть рѣшаемъ только по существу самою вселенскою церковью. Осужденіе же католиковъ за filioque съ точки зрѣнія буквальной неприкосновенности сvмвола рѣшительно несообразно съ истиннымъ положеніемъ дѣла. Какую важность можетъ имѣть фактъ вставки, когда нельзя даже констатировать этого факта въ виду неустановившагося текста? А эта неустановленность текста позволяла и въ греческой церкви даже до конца VIII вѣка уклоняться довольно существенно отъ буквы сvмвола. На послѣднемъ седьмомъ вселенскомъ соборѣ читалось между прочимъ исповѣданіе вѣры, написанное присутствовавшимъ на томъ соборѣ патріархомъ св. Тарасіемъ и здѣсь о Духѣ Св. говорится какъ въ нашемъ константинопольскомъ сvмволѣ, но со вставкой въ 8-мъ членѣ словъ *δι̉ υἱοῦ* — чрезъ Сына [19].

Очевидно, св. Тарасій понималъ халкидонскія запрещенія несравненно шире, нежели наши позднѣйшіе богословы.

---

[18] См. Gregorii M. opp. ed. Migne, t. III, coll. 496—997, 1056; сличи также coll. 1327.

[19] Съ въ третьемъ дѣяніи седьмого вселенскаго собора у Mansi, t. XII, coll. 1122.

VI.

Въ виду всего этого, что бы мы ни думали о filioque, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что какъ выражаемое этимъ словомъ ученіе, такъ и обстоятельство нахожденія этого слова въ латинскомъ сумволѣ *никакому сужденію вселенской церкви не подвергались.* То же самое должно сказать и объ усвоенномъ католическою церковью монархическомъ устройствѣ управленія въ связи съ признаніемъ за папами верховнаго учительнаго авторитета. Если бы католики этотъ авторитетъ противополагали принятымъ нами вселенскимъ соборамъ и отвергали ихъ постановленія во имя папскаго авторитета, тогда они тѣмъ самымъ отлучали бы себя отъ церкви, на тѣхъ соборахъ утвердившейся. Но такъ какъ они этого не дѣлаютъ, такъ какъ всѣ догматическія постановленія семи вселенскихъ соборовъ ими усвоены и сохраняются неизмѣнно (ибо и по католическому ученію то, что разъ принято вселенскою церковью какъ догматическая истина, никакой отмѣнѣ не подлежитъ), то дальнѣйшій спорный между нами вопросъ о способѣ церковнаго управленія и о вѣроучительномъ авторитетѣ римскаго престола остается внутреннимъ домашнимъ церковнымъ вопросомъ, относительно котораго мы не вправѣ заранѣе утверждать *невозможность* соглашенія.

Противники церковнаго соединенія обвиняютъ католиковъ по данному вопросу въ какой-то «ереси противъ церкви». Всякая ересь предполагаетъ соотвѣтствующій догматъ, ею отрицаемый. Въ настоящемъ случаѣ, чтобы признать католическое ученіе ересью, требуется *безспорный* и вполнѣ *опредѣленный* догматъ о свойствѣ и образѣ церковнаго управленія и объ органахъ вселенскаго учительства. Такого догмата, отрицаемаго католиками, намъ не укажутъ. Безспорное догматическое значеніе для насъ, православныхъ, по данному вопросу имѣетъ только то, что признается также и католиками, а именно — апостольская іерархія и вселенскій соборъ. А затѣмъ и въ средѣ нашихъ восточныхъ богослововъ остаются по этому предмету спорными весьма существенные вопросы. Одни, напримѣръ, полагаютъ, что епископы управляютъ христіанскимъ обществомъ въ силу своего святительскаго званія, по божественному праву («въ немъ же васъ Духъ Святый постави епископы пасти церковь Господа и Бога, юже стяжа кровію Своею»), другіе напротивъ думаютъ, что это управленіе существенно зависитъ отъ народнаго избранія. Одни

полагаютъ, что на истинномъ вселенскомъ соборѣ епископы постановляютъ опредѣленія по тому же божественному праву и при особомъ содѣйствіи Духа Св.; другіе же думаютъ, что епископы на вселенскомъ соборѣ суть лишь уполномоченные церковнаго народа, дающіе простое свидѣтельское показаніе о томъ, какъ вѣруетъ народъ въ ихъ епархіяхъ. Хотя мы увѣрены, что эти взгляды по существу своему, при благожелательномъ и добросовѣстномъ разсужденіи, могутъ быть примирены между собою, но сторонники ихъ обыкновенно доходятъ въ спорѣ до непримиримыхъ противорѣчій, воздерживаясь однако отъ взаимнаго обвиненія въ ереси. Ясно между тѣмъ, что вопросъ о самомъ источникѣ епископской власти и авторитета имѣетъ гораздо болѣе общее и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе глубокое значеніе, нежели вопросъ о преимуществахъ римскаго епископа[20].

Какъ бы то ни было, несомнѣнно одно: что католическое ученіе о церковной власти — право оно или нѣтъ — во всякомъ случаѣ не принадлежитъ къ числу ересей, осужденныхъ вселенскою церковью. Вотъ почему и высокочтимые іерархи русской церкви не считали возможнымъ (ни до, ни *послѣ* Ватиканскаго собора) осуждать католичество какъ ересь. Если бы рѣчь шла объ аріанствѣ и иконоборчествѣ, тогда конечно отъ православнаго писателя не потребовалось бы никакихъ особыхъ изслѣдованій и размышленій для того, чтобы осудить эти ученія какъ еретическія и отвергнуть заранѣе всякую попытку соглашенія съ ними: для этого достаточно было бы просто сослаться на приговоръ вселенскихъ соборовъ, анаѳематствовавшихъ эти лжеученія. Съ другой стороны, если бы дѣло шло о

[20] Повидимому, наша полемика въ „Извѣстіяхъ Славянскаго Общества" послужила поводомъ къ напечатанію трактата о. А. Лебедева о разности между православными и папистами въ ученіи о церкви. Этотъ трактатъ въ видѣ особой брошюры приложенъ къ одному изъ послѣднихъ номеровъ упомянутаго журнала. Большая часть этого сочиненія состоитъ въ отрывочныхъ выпискахъ изъ нѣсколькихъ католическихъ катехизисовъ и богословскихъ руководствъ, находившихся подъ руками у автора. Этимъ выпискамъ противопоставлены отрывки изъ русскихъ вѣроучительныхъ сочиненій. Если бъ достопочтенный авторъ хотѣлъ удовлетворительно изложить католическое ученіе о церкви, то онъ не могъ бы обойти такого первостепеннаго по сему предмету документа какъ Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi послѣдняго Ватиканскаго собора. Не могъ бы онъ обойти и классическихъ сочиненій латинскихъ богослововъ, каковы: Möhler, Heinrich, Perrone.

заблужденіяхъ, завѣдомо отвергающихъ истину христіанской религіи, напримѣръ о натуралистическомъ пантеизмѣ, о матеріализмѣ и т. п., то для осужденія ихъ конечно не было бы надобности съ православной точки зрѣнія искать прямыхъ постановленій вселенскихъ соборовъ, ибо послѣдователи этихъ лжеученій сами себя сознаютъ и утверждаютъ чуждыми и враждебными церкви Христовой. Католичество очевидно не относится ни къ тому, ни къ другому разряду. И когда дѣло идетъ о великой церкви, издавна обнимавшей большую часть христіанскихъ народовъ, къ ней же и нынѣ принадлежатъ двѣсти милліоновъ христіанъ, — церкви, обладающей апостольскою іерархіей и дѣйствительными таинствами и множествомъ общихъ съ нами священныхъ и благодатныхъ предметовъ, тогда для безпощаднаго осужденія ея необходимы безспорныя и ясныя религіозныя основанія. На обвиняющихъ лежитъ здѣсь бремя болѣе тяжелое, чѣмъ они думаютъ. Мы же во всякомъ случаѣ вмѣстѣ съ митрополитомъ московскимъ Филаретомъ считаемъ это дѣло неподсуднымъ никакому рѣшенію и вмѣстѣ съ митрополитомъ кіевскимъ Платономъ смотримъ на Западную и на Восточную церкви какъ на двухъ родныхъ сестеръ, впавшихъ по несчастью въ жестокую распрю, которая можетъ и должна быть примирена, хотя это примиреніе именно вслѣдствіе близости спорящихъ сторонъ представляетъ особыя *трудности.*

Мои почтенные возражатели никакъ не хотѣли замѣтить. что вопросъ о томъ, составляетъ ли католичество ересь или нѣтъ, есть вопросъ публичнаго церковнаго права, а отнюдь не частнаго мнѣнія. Вслѣдствіе этого недоразумѣнія нашъ споръ долженъ былъ принять даже нѣсколько странный видъ. Я говорю: пусть мнѣ укажутъ тотъ актъ вселенской церкви, которымъ католичество осуждено какъ ересь. А мнѣ на его отвѣчаютъ: по такимъ-то и такимъ-то соображеніямъ слѣдуетъ признать, что католичество составляетъ ересь противъ понятій о церкви, содержимыхъ извѣстными русскими писателями славянофильской школы. При всемъ уваженіи къ этимъ писателямъ, я все-таки за вселенскую церковь считать ихъ не могу и понятія ихъ о церкви какъ вселенскій догматъ не принимаю.

Тѣмъ не менѣе споръ этотъ былъ полезенъ и поучителенъ именно тѣмъ, что показалъ совершенную невозможность для противниковъ церковнаго соединенія стоять на строгой почвѣ церковнаго права. Возражатели мои всячески старались выставить католичество какъ несомнѣнную ересь. И однако они не могли представить того *един-*

ственнаго доказательства, которое требовалось въ данномъ случаѣ, а именно — приговора вселенской церкви, *заранѣе* (или какъ говорится у латинянъ — latâ sententiâ) осуждающаго и отлучающаго католичество, не могли представить по той простой причинѣ, что такого приговора вовсе не существуетъ.

VII.

На другую болѣе сложную почву вступилъ почтенный писатель духовно-ученаго журнала «Вѣра и Разумъ» — г. Т. Стояновъ. По его мнѣнію, хотя католическое вѣроученіе не заключаетъ въ себѣ прямыхъ ересей и никакимъ опредѣленнымъ актомъ вселенской церкви осуждено не было, тѣмъ не менѣе никакое соглашеніе или сближеніе съ католичествомъ для насъ *невозможно*[21] вслѣдствіе того, что мы (православные) совершенно иначе относимся вообще къ самому дѣлу вѣры и религіи, нежели католики. А именно, католическая церковь позволяетъ себѣ *развивать* догматическую истину христіанства, тогда какъ Восточная церковь допускаетъ только *охраненіе* того, что первоначально и разъ навсегда дано въ христіанскомъ откровеніи. Возможно ли однако *безусловно* противопоставлять другъ другу такія широкія понятія, какъ развитіе и охраненіе? Есть охраненіе и охраненіе. Иначе охраняется сундукъ съ деньгами, иначе охраняется душа отъ искушеній, иначе охраняется истина въ борьбѣ съ заблужденіями. *Охраняя* свою душу отъ зла, мы *развиваемъ* ея нравственныя силы; чтобы *охранить* истину отъ ложнаго пониманія, мы должны *развить* ея настоящій смыслъ. На самомъ дѣлѣ при всѣхъ своихъ частныхъ различіяхъ Восточная и Западная церкви совершенно согласны между собою въ общемъ взглядѣ на значеніе догматической истины. Католическая церковь, какъ извѣстно и г. Стоянову, вмѣстѣ съ нами признаетъ, что всѣ истины христіанской вѣры заключаются въ первоначальномъ богодарованномъ откровеніи, въ такъ называемомъ у западныхъ богослововъ *залогѣ вѣры* (depositum fidei) и что обязанность церкви неизмѣнно хранить этотъ божественный залогъ и назидаться имъ. Въ силу этой обязанности, когда возникаютъ

[21] Нельзя, разумѣется, придавать серьезнаго значенія тому, что говоритъ г. Стояновъ о возможности церковнаго соединенія на почвѣ такъ называемаго старо-католичества, отлученнаго отъ римской церкви и нисколько не расположеннаго къ православію.

новыя и новыя заблужденія, угрожающія христіанской истинѣ съ новыхъ и новыхъ сторонъ, церковь укрѣпляетъ именно эти вновь затронутыя стороны божественной истины посредствомъ новыхъ догматическихъ опредѣленій. Такія опредѣленія не суть новыя откровенія, а лишь новыя обнаруженія одной и той же неизмѣнной истины съ тѣхъ ея сторонъ, которыя не представлялись вполнѣ ясно и опредѣленно церковному сознанію. Пока эти стороны или члены истиннаго вѣроученія находились въ такомъ неотчетливомъ состояніи, они не могли быть безусловно обязательны для всѣхъ вѣрующихъ; но какъ только вселенская церковь давала имъ точное опредѣленіе, такъ она тѣмъ самымъ придавала имъ этотъ общеобязательный характеръ. *Церковь ничего не прибавляла и не могла прибавить къ внутренней истинности этихъ догматическихъ положеній, но она дѣлала ихъ ясными и безспорными для всѣхъ православныхъ*. Я не знаю, что можно возразить со стороны нашей церкви противъ догматическаго развитія, понимаемаго такимъ образомъ. Но почтенный писатель «Вѣры и Разума» хочетъ перенести спорный вопросъ на самую общую почву. «Коренное несогласіе нашихъ убѣжденій, говоритъ онъ, скрывается въ различіи воззрѣній на проявленіе божественныхъ силъ въ церкви Христовой. Въ чемъ же состоитъ это различіе? Въ томъ, что по нашему мнѣнію божественныя силы, проявлявшіяся въ церкви, всегда остаются тождественными, неизмѣнными и одинаково полными, между тѣмъ какъ г. Соловьевъ предполагаетъ постоянное усиленіе, развитіе и пополненіе ихъ въ видимой церкви. Это касается не только *человѣческой* пріемлемости божественныхъ силъ (съ чѣмъ еще можно согласиться до нѣкоторой степени), но и божественной *дѣйственности* этихъ силъ въ родѣ человѣческомъ» [22]. Если мой почтенный возражатель допускаетъ постепенное измѣненіе въ *человѣческой* пріемлемости божественныхъ силъ, то намъ съ нимъ спорить не о чемъ. Ибо измѣненіямъ человѣческой пріемлемости неизбѣжно соотвѣтствуютъ *относительныя* измѣненія и въ дѣйственности божественныхъ силъ, именно насколько эта дѣйственность обусловлена человѣческою пріемлемостью. Измѣненій же безусловныхъ, существенныхъ, въ самихъ божественныхъ силахъ, въ ихъ внутренней дѣйствительности, я, разумѣется, никогда не утверждалъ.

---

[22] „Вѣра и Разумъ“ 1885, августъ, книжка первая, отдѣлъ церковный, стр. 172.

Г-нъ Стояновъ безъ сомнѣнія допуститъ, что Божественное Слово, оставаясь тождественнымъ и неизмѣннымъ въ Своемъ существѣ, тѣмъ не менѣе въ актѣ Своего воплощенія отъ пресвятой Дѣвы проявило Свою дѣйственность несравненно сильнѣе, полнѣе и совершеннѣе, нежели въ Своихъ ветхозавѣтныхъ богоявленіяхъ, не говоря уже о дѣйствіи того же Слова въ душахъ просвѣщенныхъ и добросовѣстныхъ язычниковъ. А я въ свою очередь не сомнѣваюсь, что это различіе въ дѣйственности Слова Божія было всецѣло обусловлено различною степенью воспріимчивости со стороны человѣчества, представляемаго въ одномъ случаѣ ветхозавѣтными патріархами, а въ другомъ пресвятою Дѣвою. Въ области Божественнаго бытія нѣстъ измѣненія ниже преложенія стѣнь. Все измняющееся и совершенствующееся въ исторіи Откровенія принадлежитъ къ человѣческой сторонѣ, какъ это ясно высказано и въ тѣхъ моихъ словахъ, которыя приводитъ г. Стояновъ: «какъ внѣшняя природа лишь постепенно открывается уму человѣка и человѣчества, вслѣдствіе чего мы должны говорить о развитіи опыта и естественной науки, такъ и божественное начало *постепенно открывается сознанію человѣческому*, и мы должны говорить о развитіи *религіознаго опыта и религіознаго мышленія*» [23]. Подчеркнутыя слова прямо показываютъ, что прогрессъ здѣсь полагается въ человѣкѣ, а не въ Божествѣ. Напрасно нашъ почтенный возражатель указываетъ на то, что мы придаемъ *объективный* характеръ религіозному процессу, за которымъ, по его мнѣнію, слѣдуетъ оставить лишь *субъективное* значеніе. Эти термины «субъективный» и «объективный» столь относительны и условны, что на нихъ никакъ нельзя основывать рѣшительнаго сужденія въ этомъ дѣлѣ. Какъ, напримѣръ, полагаетъ г. Стояновъ: переходъ отъ ветхозавѣтнаго Откровенія къ новозавѣтному былъ субъективнымъ или же объективнымъ прогрессомъ? По-моему — и то и другое. Его можно назвать субъективнымъ, поскольку онъ совершился въ области воспринимающаго тварнаго субъекта, оставляя безъ всякаго измѣненія собственное *существо* Божественнаго Слова. Но вмѣстѣ съ тѣмъ переходъ отъ Ветхаго завѣта къ Новому былъ несомнѣнно объективнымъ прогрессомъ въ томъ смыслѣ, что онъ не ограничивался перемѣною въ представленіяхъ или мнѣніяхъ ума человѣческаго, но выразился въ реальныхъ событіяхъ и дѣйстві-

---

[23] Тамъ же, стр. 157.

яхъ *богочеловѣческой жизни.* Этотъ примѣръ хорошо поясняетъ общій ходъ дѣла, но онъ конечно недостаточенъ, когда вопросъ относится къ развитію внутри предѣловъ одного новозавѣтнаго Откровенія. Итакъ, возьмемъ примѣръ изъ внутренней исторіи христіанства. И тутъ я спрашиваю г. Стоянова: опредѣленіе перваго Никейскаго собора о томъ, что Сынъ единосущенъ Отцу, было ли это субъективнымъ или же объективнымъ прогрессомъ христіанскаго догмата? Опять таки возможенъ только обоюдный отвѣтъ. Истина единосущія сама по себѣ нисколько не измѣнилась отъ болѣе точнаго опредѣленія никейскихъ отцовъ, и въ этомъ смыслѣ опредѣленіе это составляло лишь субъективный прогрессъ въ церкви. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это было нѣчто бо̀льшее, нежели простое углубленіе личнаго ума того или другого богослова въ истину откровенія, это было опредѣленіе, данное самою вселенскою церковью при особомъ содѣйствіи Духа Св., — опредѣленіе, ставшее обязательнымъ для всѣхъ членовъ церкви на всѣ времена и въ этомъ смыслѣ несомнѣнно получившее для насъ объективное, независимое отъ нашихъ субъективныхъ мыслей значеніе. Безъ сомнѣнія, г. Стояновъ признаетъ важное различіе между тѣмъ *догматическимъ* прогрессомъ, который выразился, напримѣръ, въ никейскихъ опредѣленіяхъ, и тѣмъ прогрессомъ *богословской* мысли и школы, какой онъ находитъ и въ средневѣковой Византіи и въ новѣйшей Россіи. И въ чемъ же можетъ состоять это различіе, какъ не въ томъ, что никейскія опредѣленія имѣютъ для всякаго вѣрующаго болѣе *объективное* значеніе, нежели успѣхи русскаго богословія? Къ тому же, если бы не было *догматическаго* прогресса, если бы, напримѣръ, истина единосущія Сына со Отцемъ была бы съ самаго начала точно и опредѣленно выражена въ явномъ сознаніи и ученіи всей церкви, какъ это утверждаетъ г. Стояновъ, то какая была бы надобность въ никейскомъ опредѣленіи? Если истина единосущія съ самаго начала была безспорной и общеобязательною, то какимъ образомъ такое множество епископовъ могло оказаться полуаріанами? Вообще если, по мысли нашего критика, *вся* православная догматика во всемъ своемъ составѣ была съ самаго начала одинаково явственной, опредѣленной и для вѣрующихъ безспорной, если каждый изъ догматовъ православія съ самаго начала былъ dogma explicitum, то на чемъ же въ предѣлахъ церкви могъ опираться соблазнъ ересей, и какимъ образомъ возможны были споры съ еретиками *на церковной почвѣ?* Но не будемъ вдаваться въ гадательныя

разсужденія. Выскажемъ прямо свой тезисъ и затѣмъ провѣримъ его на той исторической почвѣ, которую столь основательно рекомендуетъ нашъ почтенный возражатель.

VIII.

Мы утверждаемъ слѣдующее. Истина откровенія одна и не дѣлима. Отъ первыхъ главъ Бытія и до послѣднихъ главъ Апокалипсиса, отъ Эдема на Востокѣ и до Новаго Іерусалима, сходящаго съ небеси, эта истина состоитъ въ одномъ и томъ же, ей принадлежитъ одно и то же названіе — *богочеловѣчество, сочетаніе Бога съ твореніемъ*. Эта единая и неизмѣнная истина, заложенная въ человѣчествѣ сначала какъ *чаяніе* (для языковъ) и какъ *обѣтованіе* (для народа Божія) становится *событіемъ* чрезъ явленіе во плоти дѣйствительнаго Богочеловѣка Іисуса Христа, какъ личнаго средоточія для вселенскаго богочеловѣчества. Истина Богочеловѣка, уже пришедшаго во плоти и еще грядущаго въ славѣ, эта единая истина содержитъ въ себѣ всю полноту новозавѣтнаго откровенія (какъ въ самомъ Христѣ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно). Христіанское человѣчество изначала было обязано неизмѣнно держаться этой истины *въ ея единствѣ*; но оно не могло (по свойству человѣческаго естества) сразу обнять ее *во всей полнотѣ ея частныхъ опредѣленій,* которыя и должны были въ борьбѣ съ заблужденіями постепенно раскрываться для ума церкви по мѣрѣ усвоенія имъ ума Христова. Не должно забывать, что христіанское откровеніе никакъ не исчерпывается какою-нибудь отвлеченною чисто-теоретическою истиною, а что въ немъ неразрывно связаны пути, истина и жизнь. И если церковь въ жизни своей, по свидѣтельству св. апостола Павла, правильно развивается, возрастая изъ силы въ силу, чтобы стать въ мужа совершенна, въ полноту возраста Христова, то соотвѣтственно этому она должна развиваться и въ вѣрующемъ умѣ своемъ, восходя отъ свѣта къ свѣту, изъ истины въ истину. Такое восхожденіе несомнѣнно было, тѣ или другія истины вѣры (содержащіяся въ единой, изначала данной, безусловно неизмѣнной и для всѣхъ вѣрующихъ всегда и вездѣ безспорной истинѣ богочеловѣчества) несомнѣнно переходили въ церковномъ сознаніи отъ меньшей ясности и опредѣленности къ большей, выступали такъ сказать наружу, проявлялись подобно тому, какъ различныя части и органы единаго и нераздѣльнаго

существа лишь постепенно обозначаются и обособляются при развитіи этого существа изъ первоначальнаго, едва замѣтнаго, но все-таки совершенно реальнаго, внутренно-опредѣленнаго и полнаго жизни зародыша. Если бы кто-нибудь соблазнился уподобленіемъ религіозныхъ предметовъ природнымъ организмамъ, тотъ пусть споритъ съ Апостоломъ и съ Евангеліемъ: мы оттуда беремъ эти уподобленія. Впрочемъ мы стоимъ не за подобія, а за существо дѣла. Ради единомыслія можно уступить все, кромѣ самой истины. Итакъ, если кому-нибудь не нравится ученіе о *догматическомъ* развитіи, тотъ пусть говоритъ о многостороннемъ *раскрытіи* христіанскихъ истинъ въ догматическихъ опредѣленіяхъ вселенской церкви; если не угодны чуждые термины dogma explicitum и dogma implicitum, то предоставимъ ихъ латинскимъ богословамъ, но не будемъ однако отвергать исторически несомнѣннаго различія между догматами, всецерковно изъясненными и опредѣленными, и догматами, не получившими отъ церкви опредѣлительнаго изъясненія. Изъ-за новыхъ спорныхъ выраженій не будемъ отрицать безспорнаго стараго факта. Или самый фактъ сомнителенъ? Припомнимъ въ краткихъ чертахъ всю исторію христіанскихъ догматовъ отъ временъ апостольскихъ и до раздѣленія церквей.

IX.

Въ чемъ состояло догматическое исповѣданіе первоначальной христіанской общины, признаніе какихъ именно истинъ съ самаго начала христіанства дѣлало человѣка способнымъ черезъ таинство крещенія стать настоящимъ членомъ тѣла Христова? Единственный догматъ, единая истина, заключающая въ себѣ всѣ остальныя — истина Богочеловѣка, во плоти явившагося, воскресшаго, вознесшагося и излившаго Духъ Святой на учениковъ Своихъ. Евангельская формула крещенія «во имя Отца и Сына и Св. Духа» связывалась первоначально не съ какою-нибудь отвлеченною богословскою доктриною о трехъ божественныхъ ѵпостасяхъ, а съ живымъ событіемъ ихъ откровенія или богоявленія, чрезъ воплощеніе Христа, въ Немъ же обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно. Вотъ почему въ дѣяніяхъ апостольскихъ говорится просто о крещеніи «во имя Господа Іисуса». Ибо только въ Іисусѣ открылась человѣчеству и сила Отца и дѣйствіе Духа. «Сего Іисуса воскреси Богъ, ему же вси мы есмы свидѣтели. Десницею убо Божіею вознесеся и обѣтованіе Святаго Духа

пріемъ отъ Отца, излія сіе, еже вы нынѣ видите и слышите. Твердо убо да разумѣетъ весь домъ Израилевъ, яко и Господа и Христа Его Богъ сотворилъ есть, сего Іисуса, Его же вы распясте» (Дѣян. II, 32, 33, 36). Вотъ единственное *догматическое* содержаніе первой проповѣди апостола Петра въ день Пятидесятницы, вотъ единый догматъ вѣры, опредѣлительно изъясненный для тѣхъ трехъ тысячъ, которые крестились въ тотъ день. Апостолъ Петръ говорилъ имъ и многія другія слова, но эти другія слова, какъ тутъ же замѣчаетъ священный дѣеписатель, имѣли лишь практическое нравственное значеніе: «И иными словесе множайшими засвидѣтельствоваше и моляше ихъ, глаголя: *спаситеся отъ рода строптиваго сего*» (тамъ же, 40).

Іисусъ Христосъ Сынъ Божій, истинный свидѣтель Бога Отца и дарователь Духа Святаго, свидѣтельствующаго о Немъ, — этотъ единый и нераздѣльный догматъ, опредѣлительно выраженный апостоломъ Петромъ въ день Пятидесятницы, составлялъ все догматическое содержаніе и дальнѣйшей апостольской проповѣди. Объ этомъ и только объ этомъ проповѣдывалъ апостолъ Петръ народу въ притворѣ Соломоновомъ, послѣ чего крестилось пять тысячъ человѣкъ; это же самое исповѣдалъ онъ двукратно передъ начальниками и старѣйшинами іудейскими (Дѣян. ап. III, IV, V). То же самое исповѣданіе Христа Сына Божія составляло все, что потребовалъ св. Филиппъ отъ оглашеннаго имъ каженика. «Отверзъ же Филиппъ уста, и наченъ отъ писанія сего (т. е. пророчества Исаіи о страждущемъ Мессіи), *благовѣсти ему Іисуса.* Яко же идяху путемъ, пріидоша на нѣкую воду: и рече каженикъ: се вода, что возбраняетъ ми креститися? Рече же ему Филиппъ: аще вѣруеши отъ всего сердца твоего, мощно ти есть. Отвѣщавъ же рече: *вѣрую Сына Божія быти Іисуса Христа»* (Дѣян. ап. VIII, 35—37). Тотъ же самый единственный догматъ исповѣдуетъ и проповѣдуетъ обратившійся Савлъ. «И абіе на сонмищахъ проповѣдаше Іисуса, яко сей есть Сынъ Божій. Дивяхуся же вси слышащіи и глаголаху: не сей ли есть гонимый во Іерусалимѣ нарицающыя имя сіе? — Савлъ же паче крѣпляшеся, и смущаше Іудеи живущыя въ Дамасцѣ препирая, яко сей есть Христосъ» (Дѣян. IX, 20, 22). А вотъ и обращеніе первыхъ язычниковъ: «Нынѣ убо, говоритъ сотникъ Корнелій апостолу Петру, вси мы предъ Богомъ предстоимъ *слышати вся повеленная тебѣ отъ Бога.* — Отверзъ же Петръ уста, рече: поистинѣ разумѣваю, яко не на лица зритъ Богъ; но во всякомъ языцѣ бойяся Его и дѣлаяй

правду, пріятенъ Ему есть. Слово еже посла сыномъ Израилевымъ, благовѣствуя миръ Іисусъ Христомъ, сей есть всѣмъ Господь. Вы вѣсте глаголъ бывшій по всей Іудеи наченшійся отъ Галилеи, по крещеніи, еже проповѣда Іоаннъ: Іисуса иже отъ Назарета, яко помаза Его Богъ Духомъ Святымъ и силою, иже пройде благодѣтельствуя и исцѣляя вся насилованныя отъ діавола, яко Богъ бяше съ Нимъ; и мы есмы свидѣтеле всѣхъ, яже сотвори во странѣ Іудейстѣй и во Іерусалимѣ; Его же и убиша повѣшше на древѣ. Сего Богъ воскреси въ третій день, и даде Ему явленну быти, не всѣмъ людемъ, но намъ свидѣтелемъ преднареченнымъ отъ Бога, иже съ Нимъ ядохомъ и пихомъ, по воскресеніи Его отъ мертвыхъ. И повелѣ намъ проповѣдати людемъ и засвидѣтельствовати, яко той есть нареченный отъ Бога судія живымъ и мертвымъ. О семъ вси пророцы свидѣтельствуютъ оставленіе грѣховъ пріяти именемъ Его всякому вѣрующему въ Онь. — Еще же глаголющу Петру глаголы сія, нападе Духъ Святый на вся слышащыя слово» (Дѣян. X, 33—43). Никакого другого догмата не найдемъ мы и въ проповѣдяхъ апостола Павла, — ни въ длинной рѣчи его на сонмищѣ въ Антіохіи Писидійской (Дѣян. XIII, 14—41), ни въ кроткомъ отвѣтѣ его и Силы на вопросъ тюремщика (въ Филиппахъ): «Господіе, что ми подобаетъ творити, да спасуся? Она же рекоста: вѣруй въ Господа Іисуса Христа, и спасешися ты и весь домъ твой» (Дѣян. XVI, 30, 31). Тотъ же самый единственный догматъ проповѣдуетъ Павелъ іудеямъ въ Солуни и эллинамъ въ Аѳинахъ. «Прешедше же Амфиполь и Аполлонію, внидоста въ Солунь, идѣже бѣ сонмище іудейское. По обычаю же своему Павелъ вниде къ нимъ, и по субботы три стязашеся съ ними отъ писаній, сказуя и предлагая имъ, яко Христу подобаше пострадати и воскреснути отъ мертвыхъ, и яко сей Іисусъ, Его же азъ проповѣдаю вамъ, есть Христосъ» (Дѣян. XVII, 1—3). Если, обращаясь къ іудеямъ, Павелъ обыкновенно пользуется ветхозавѣтными писаніями для свидѣтельства объ Іисусѣ какъ Мессіи («твердо бо Іудеи не престая обличаше предъ людьми, сказуя писанми, Іисуса быти Христа», Дѣян. XVIII, 28), то проповѣдуя язычникамъ въ Аѳинахъ онъ приводитъ изреченія эллинскихъ книжниковъ о всеединствѣ Божіемъ (сего бо и родъ есмы), чтобы удобнѣе перейти все къ тому же единому собственно христіанскому догмату. «Лѣта убо невѣдѣнія презирая Богъ, нынѣ повелѣваетъ человѣкомъ всюду покаятися: зане уставилъ есть день, въ онь же хощетъ судити вселеннѣй въ правдѣ,

о мужѣ, Его же предустави, вѣру подая всѣмъ, воскресивъ Его отъ мертвыхъ» (Дѣян. XVII, 30, 31). Одно слово іудеевъ и эллинамъ, то же слово и ученикамъ Іоанна Крестителя. «Рече же Павелъ: Іоаннъ убо крести крещеніемъ покаянія людемъ глаголя, да во грядущаго по немъ вѣруютъ, сирѣчь во Христа Іисуса. Слышавше же крестишася во имя Господа Іисуса» (Дѣян. XIX, 4, 5). Одно только это слово вѣры упоминаетъ ап. Павелъ и въ милетской рѣчи своей къ епископамъ и пресвитерамъ церковнымъ: «Яко ни въ чесомъ отъ полезныхъ обинухся, еже сказати вамъ и научити васъ предъ людми и по домомъ, засвидѣтельствуя іудеемъ же и эллиномъ еже къ Богу покаяніе, и *вѣру яже въ Господа нашего Іисуса Христа*» (Дѣян. XX, 20, 21). Не ошибался римскій проконсулъ Фестъ, когда все христіанство представлялъ какъ ученіе «о нѣкоемъ Іисусѣ умершемъ, Его же глаголаше Павелъ жива быти» (Дѣян. XXV, 19). Именно къ этому сводится и вся торжественная рѣчь Павла передъ тѣмъ же Фестомъ и царемъ Агриппою: «Помощь убо улучивъ яже отъ Бога даже до дне сего стою, свидѣтельствуя малу же и велику, ничто же вѣщая, развѣ яже пророцы рекоша хотящая быти, и Моисей: яко Христосъ имѣяше пострадати, яко первый отъ воскресенія мертвыхъ свѣтъ хотяше проповѣдати людемъ (іудейскимъ) и языкомъ» (Дѣян. XXVI, 22, 23). Тѣмъ же оканчивается и все священное повѣствованіе о проповѣди апостольской: «и пріимаше (Павелъ) вся приходящыя къ нему, проповѣдуя царствіе Божіе, и уча *яже о Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ*, со всякимъ дерзновеніемъ невозбранно».

X.

Та же самая вѣра въ дѣйствительно явившагося, умершаго за людей и воскресшаго Богочеловѣка предлагается св. Іоанномъ Богословомъ какъ *единственное догматическое мѣрило* для различенія истинныхъ христіанъ отъ лживыхъ, правовѣрныхъ отъ еретиковъ, чадъ Божіихъ отъ чадъ вражіихъ. «Возлюбленніи, не всякому духу вѣруйте, но искушайте духи, аще отъ Бога суть: яко мнози лжепророцы изыдоша въ міръ. О семъ познавайте Духа Божія, и духа лестча: всякъ духъ, иже исповѣдуетъ Іисуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога есть. И всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ Іисуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога нѣсть: и сей есть антихристовъ, его же слышасте, яко грядетъ, и нынѣ въ мірѣ есть уже» (1 посл.

Іоан. IV, 1—3). И еще: «Кто есть лживый, точію отметаяйся, яко Іисусъ нѣсть Христосъ? сей есть антихристъ, отметаяйся, яко Сына» (тамъ же II, 22). «Иже аще исповѣсть, яко Іисусъ есть Сынъ Божій, Богъ въ немъ пребываетъ, и той въ Бозѣ» (тамъ же IV, 15). — Какъ всѣ нравственныя заповѣди христіанскія содержатся въ единой заповѣди любви, такъ точно всѣ истины или догматы христіанской вѣры заключаются въ единомъ «имени» Іисуса Христа: «Возлюбленніи, аще сердце наше не зазритъ намъ, дерзновеніе имамы къ Богу, и его же аще просимъ, пріемлемъ отъ Него, яко заповѣди Его соблюдаемъ, и угодная предъ Нимъ творимъ. И сія есть заповѣдь Его, *да вѣруемъ во имя Сына Его Іисуса Христа,* и любимъ другъ друга, яко же далъ есть заповѣдь намъ» (тамъ же III, 21—23). Если любовь есть общая и внутренняя основа истинной жизни, то вѣра во имя Сына Божія есть особый отличительный признакъ этой жизни. Только вѣрою въ дѣйствительнаго и живаго Богочеловѣка свидѣтельствуемъ мы свое родство съ Божествомъ, только эта вѣра рѣшительно отдѣляетъ чадъ Божіихъ отъ міра и она же, какъ ихъ неоспоримое преимущество, даетъ имъ побѣду надъ міромъ. «Всякъ вѣруяй яко Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ есть; и всякъ любяй рождшаго, любитъ и рожденнаго отъ Него. О семъ вѣмы яко любимъ чада Божія, егда Бога любимъ, и заповѣди Его соблюдаемъ. Сія бо есть любы Божія, да заповѣди Его соблюдаемъ, а заповѣди Его тяжки не суть. Яко всякъ рожденный отъ Бога побѣждаетъ міръ: и сія есть побѣда побѣдившая міръ, вѣра наша. Кто есть побѣждаяй міръ, токмо вѣруяй, яко Іисусъ есть Сынъ Божій?» (тамъ же V, 1—6).

XI.

Безъ сомнѣнія апостолы учили христіанъ весьма многому и словомъ и посланіями своими. Сокровища богословской мысли, находящіяся въ посланіяхъ апостола Павла, далеко еще не исчерпаны христіанскою наукою. Но значеніе Іисуса какъ Мессіи или Христа, какъ Сына Божія, пришедшаго во плоти для спасенія людей — это было единственнымъ догматомъ христіанской вѣры, опредѣлительно утвержденнымъ и безусловно обязательнымъ для всѣхъ правовѣрующихъ. Я не имѣю здѣсь въ виду тѣхъ религіозныхъ истинъ, которыя были у христіанъ общи съ іудеями, или даже съ язычниками, я говорю только про собственно христіанскую истину, она же выражалась въ

единомъ догматѣ воплощеннаго Богочеловѣка. Исповѣданіе этого догмата составляло рѣшительный признакъ, отличавшій истинныхъ христіанъ не только отъ язычниковъ и іудеевъ, но и отъ тѣхъ лживыхъ или обманныхъ христіанъ, о которыхъ говоритъ св. Богословъ: «Аще кто приходитъ къ вамъ и сего ученія не приноситъ, не пріемлите его въ домъ, и радоватися ему не глаголите» (2 посл. Іоан., 10). Въ этомъ единомъ догматѣ заключались уже всѣ тѣ догматическія истины и опредѣленія, которыя впослѣдствіи постепенно выяснялись въ сознаніи церкви, становясь неоспоримою частью ея догматическаго ученія. Но въ первоначальныя времена христіанства эти частные догматы не были выяснены для всецерковнаго сознанія. Это явствуетъ между прочимъ изъ того, что нѣкоторыя важныя догматическія истины, коихъ признаніе сдѣлалось безусловно обязательнымъ для всѣхъ православныхъ, въ тѣ времена были спорными пунктами въ средѣ самихъ вѣрующихъ, такъ что апостоламъ приходилось доказывать эти истины и при томъ доказывать не простою ссылкою на прямое и первоначальное откровеніе именно этихъ истинъ, а другимъ болѣе сложнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе убѣдительнымъ путемъ, а именно чрезъ показаніе внутренней логической связи оспариваемыхъ истинъ съ единымъ безспорнымъ и для всѣхъ несомнѣннымъ догматомъ христіанской вѣры.

Являются въ церкви коринѳской среди тамошнихъ христіанъ такіе, что отрицаютъ воскресеніе мертвыхъ. Что же апостолъ Павелъ, основатель и первоучитель церкви коринѳской? Утверждаетъ ли онъ воскресеніе мертвыхъ какъ *особую* истину вѣры, непосредственно открытую Богомъ и потому безспорную и обязательную для всякаго христіанина? Нѣтъ. Онъ допускаетъ, что истина воскресенія мертвыхъ, *сама по себѣ* или *въ отдѣльности взятая*, могла подлежать спору. Поэтому онъ прежде всего напоминаетъ другую истину вѣры, относительно которой уже не могло быть спора между христіанами, истину, прямо выражающую основоположный фактъ Откровенія — истину воплощенія, смерти и воскресенія Іисуса Христа; и затѣмъ показываетъ, что въ этой первоистинѣ *подразумѣвательно* содержится и истина воскресенія мертвыхъ, которая оттуда получаетъ и основаніе своей достовѣрности. Приведемъ это важное мѣсто вполнѣ съ начала главы (1 посл. къ Коринѳ. XV, 1—23).

«Сказую же вамъ, братіе, благовѣствованіе, еже благовѣстихъ вамъ, еже и пріясте, въ немъ же и стоите, имъ же и спасаетеся,

какѣмъ словомъ благовѣстихъ вамъ, аще содержите: развѣ аще не всуе вѣроваете». Въ чемъ же эта вѣра, какой предметъ этого благовѣствованія? «Предахъ бо вамъ исперва, еже и пріяхъ, яко Христосъ умре грѣхъ нашихъ ради, по писаніемъ; и яко погребенъ бысть, и яко воста въ третій день по писаніемъ; и яко явися Кифѣ, таже единонадесятимъ. Потомъ же явися боле пяти сотъ братіямъ единою, отъ нихже множайшія пребываютъ доселѣ, нѣцыи же и почиша. Потомъ же явися Іакову, та же апостоломъ всѣмъ. Послѣди всѣхъ, яко нѣкоему извергу, явися и мнѣ. Азъ бо есмь мній апостоловъ: иже нѣсмь достоинъ нарещися апостолъ, зане гонихъ церковь Божію; благодатію же Божіею есмь, еже есмь, и благодать Его, яже во мнѣ, не тща бысть, но паче всѣхъ ихъ потрудихся; не азъ же, но благодать Божія, яже со мною. Аще убо азъ, аще ли они, тако проповѣдуемъ, и тако вѣровасте».

Утвердивши безспорное, апостолъ переходитъ къ предмету спора и связываетъ одно съ другимъ. «Аще же Христосъ проповѣдуется, яко изъ мертвыхъ воста, *како глаголютъ нѣцыи въ васъ, яко воскресенія мертвыхъ нѣсть? И аще воскресенія мертвыхъ нѣсть, то ни Христосъ воста.* Аще же Христосъ не воста, тще убо проповѣданіе наше, тща же и вѣра ваша. Обрѣтаемся же и лжесвидѣтеле Божіи, яко послушествовахомъ на Бога, яко воскреси Христа; Его же не воскреси, аще убо мертвіи не востаютъ: аще бо мертвіи не востаютъ, то ни Христосъ воста; аще же Христосъ не воста, суетна вѣра ваша; еще есте во грѣсѣхъ вашихъ; убо и умершіи о Христѣ, погибоша. И аще въ животѣ семъ точію уповающе есмы во Христа, окаяннѣйши всѣхъ человѣкъ есмы. *Нынѣ же Христосъ воста отъ мертвыхъ начатокъ умершимъ бысть.* Понеже бо человѣкомъ смерть бысть, и человѣкомъ воскресеніе мертвыхъ. Яко же бо о Адамѣ вси умираютъ, такожде и *о Христѣ вси оживутъ.* Кійждо же въ своемъ чину: начатокъ Христосъ, потомъ же *Христу вѣровавшіи* (буквально: *Христовы — οἱ Χριστοῦ*) въ пришествіи Его».

Ту же самую истину воскресенія мертвыхъ о Христѣ и на томъ же самомъ внутреннемъ основаніи пришлось апостолу Павлу изъяснить въ первомъ посланіи къ Солунянамъ (IV, 13—17). Здѣсь мы читаемъ: «Не хощу же васъ, братіе, не вѣдѣти о умершихъ да не скорбите, яко же и прочіи не имущіи упованія. *Аще бо вѣруемъ, яко Іисусъ умре и воскресе, тако и Богъ умершыя во Іисусѣ приведетъ съ нимъ.* Сіе бо вамъ глаголемъ словомъ Господнимъ, яко мы жи-

вущіи оставшіи въ пришествіе Господне, не имамы предварити умершихъ. Яко самъ Господь въ повелѣніи (т. е. возвѣщеніи — *ἐν κελεύσματι*), во гласѣ Архангеловѣ, и въ трубѣ Божіи снидетъ съ небесе, и *мертвіи о Христѣ* воскреснутъ первѣе. Потомъ же мы живущіи оставшіи купно съ ними восхищени будемъ на облацѣхъ въ срѣтеніе Господне на воздусѣ, и тако всегда съ Господемъ будемъ». И здѣсь увѣренность въ воскресеніи умершихъ во Христѣ (о прочихъ ничего не говорится) прямо выводится изъ вѣры въ воскресеніе самого Христа: *Аще бо вѣруемъ* и т. д. Только *это* воскресеніе принимается и здѣсь какъ безусловно непреложное и первоначальное данное христіанскаго Откровенія.

Какъ въ самомъ существѣ дѣла событіе воскресенія Христова есть начало и основаніе для будущаго воскресенія мертвыхъ, такъ точно и въ ученіи вѣры истина Христова воскресенія есть начало и основаніе для истины нашего воскресенія. Обѣ истины одинаково достовѣрны, но порядокъ ихъ удостовѣренія различенъ. Первая безспорна для вѣрующихъ изначала и сама по себѣ, какъ дѣйствительное событіе, засвидѣтельствованное избранными на то отъ Бога свидѣтелями; вторая истина становится для вѣрующихъ *неоспоримою* лишь тогда, когда призванный учитель вѣры обнаружитъ внутреннюю связь этой истины съ тѣмъ первоначальнымъ даннымъ Откровенія, покажетъ, что она содержится подразумѣвательно въ томъ безспорномъ Откровеніи, выведетъ ее оттуда. Разумѣется истина воскресенія мертвыхъ была извѣстна и признаваема въ церкви еще прежде чѣмъ ап. Павелъ показалъ совершенную необходимость этой истины въ связи съ первоначальнымъ даннымъ христіанскаго Откровенія. Въ самомъ Коринѳѣ только «нѣмцы» говорили, что «воскресенія мертвыхъ нѣсть». Но одно то обстоятельство, что они могли это говорить, не отлучая себя тѣмъ отъ церкви, и что ап. Павелъ обращается къ нимъ какъ къ вѣрующимъ и убѣждаетъ ихъ какъ своихъ, а не обличаетъ ихъ какъ чуждыхъ вѣрѣ или лжехристіанъ, подобно тому какъ ап. Іоаннъ обличаетъ и безусловно осуждаетъ отвергающихъ Христа во плоти пришедша — одно это обстоятельство ясно показываетъ, что эти двѣ истины, хотя одинаково существенныя, не были одинаково первоначальными. Дѣло не въ томъ, что было изначала извѣстно въ церкви, хотя бы и многимъ, а въ томъ, что было изначала *обязательно для всѣхъ*. Единый основоположный догматъ божественнаго Откровенія, изначала проповѣданный и опредѣлительно

изъясненный апостолами и принятый всѣми церквами какъ безусловно обязательное и безспорное правило истинной вѣры, есть догматъ Христа во плоти пришедшаго, умершаго и воскресшаго. Въ этомъ догматѣ, какъ выражающемъ самый фактъ христіанскаго Откровенія, заключаются и всѣ прочія истины этого Откровенія, которыя и выводятся изъ него по мѣрѣ надобности учительною властью церкви подобно тому, какъ былъ выведенъ догматъ воскресенія мертвыхъ апостоломъ Павломъ, когда того потребовало заблужденіе нѣкоторыхъ изъ коринѳянъ, отрицавшихъ это воскресеніе. Вотъ прямая историческая правда, ярко обнаруженная съ самой колыбели христіанской церкви и изобильно подтверждаемая дальнѣйшимъ ходомъ церковной исторіи.

XII.

Къ временамъ непосредственно слѣдующимъ за вѣкомъ апостольскимъ относится недавно открытый митрополитомъ никомидійскимъ Филоѳеемъ Вріенніемъ вѣроучительный памятникъ — *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Это ученіе двѣнадцати апостоловъ, хотя и не ими самими изложенное, несомнѣнно однако представляетъ сущность апостольскаго ученія, насколько оно вошло въ общее сознаніе и жизнь церкви непосредственно поапостольской. Оставляя пока въ сторонѣ то, что можно извлечь изъ этого памятника по отношенію къ іерархіи и таинствамъ, посмотримъ, что онъ даетъ намъ въ области собственно догматическаго ученія. Прежде всего бросается въ глаза, что все содержаніе книжки предполагаетъ какъ свое основаніе вѣру во Христа, пришедшаго во плоти и еще грядущаго въ концѣ вѣка. Начинается нашъ памятникъ словами: «Ученіе *Господа* чрезъ двѣнадцать апостоловъ народамъ» (*Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν*), а оканчивается словами: «Тогда узритъ міръ Господа грядущаго на облакахъ небесныхъ» (*Τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν Κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*) [24]. Эта вѣра въ Господа пришедшаго и еще имѣющаго придти есть вѣра живая и конкретная, чуждая всякихъ отвлеченныхъ опредѣленій. Истина Христа еще не расчленилась въ церковномъ сознаніи на особые догматы о Его личныхъ и природныхъ отношеніяхъ къ Божеству и къ человѣчеству.

---

[24] *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη — ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Νικομηδείας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει.* 1883, стр. 3 и 55.

О Богѣ Отцѣ мы узнаемъ только то, что знали вѣрующіе іудеи и просвѣщенные язычники, о Духѣ Святомъ говорится исключительно какъ о сверхъестественной силѣ, дѣйствующей въ истинныхъ пророкахъ. Затѣмъ въ предписаніяхъ относительно крещенія упоминается евангельская формула во имя Отца и Сына и Св. Духа безъ всякихъ разъясненій. Изо всѣхъ частныхъ догматовъ православнаго ученія съ нѣкоторою опредѣленностью и подробностью излагается только догматъ кончины міра и воскресенія мертвыхъ. Именно тутъ мы должны отмѣтить чрезвычайно важное подтвержденіе нашего тезиса. Согласно установившемуся ученію православной церкви мы признаемъ воскресеніе и вѣчную жизнь для *всѣхъ* мертвыхъ. Мы видѣли, что въ первоначальной апостольской церкви эта истина была настолько неясна для иныхъ христіанъ, что они прямо и безусловно отрицали воскресеніе мертвыхъ вообще и были по этому случаю наставлены апостоломъ Павломъ, показавшимъ, что какъ воскресъ Христосъ, такъ воскреснутъ и всѣ во Христѣ умершіе. Что же касается до умирающихъ *внѣ* Христа, то о нихъ апостолъ ничего прямо и опредѣленно не изъясняетъ. Только въ рѣчи своей къ Феликсу, излагаемой въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ, св. Павелъ упоминаетъ мимоходомъ (XXIV, 15) о *всеобщемъ* воскресеніи, безъ всякихъ разъясненій. Въ іудейской теологіи, которую имѣлъ тутъ въ виду апостолъ, вопросъ о воскресеніи былъ, какъ извѣстно, вообще спорнымъ. И вотъ мы находимъ, что въ церкви послѣапостольской въ составъ *обязательнаго* вѣроученія по этому предмету вошла лишь истина воскресенія *умершихъ о Христѣ*, а не истина *всеобщаго* воскресенія, хотя и на эту послѣднюю есть указанія въ Новомъ Завѣтѣ. Въ ученіи же двѣнадцати апостоловъ мы читаемъ слѣдующее: *Τότε ἥξει ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπον εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας, καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται, οἱ δέ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ καταθέματος. Καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας πρῶτον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ; εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος καὶ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν, οὐ πάντων δὲ, ἀλλ᾽ ὡς ἐρρέθη. Ἥξει ὁ Κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ᾽ αὐτοῦ* [25]. Тогда придетъ твореніе человѣческое въ огненное испытаніе и многіе соблазнятся и погибнутъ, постоянные же въ вѣрѣ своей спасутся отъ этого проклятія. И тогда явятся знаменія истины: первое знаменіе вознесенія въ небѣ, потомъ знаменіе гласа трубнаго

[25] *Διδαχή*, стр. 55, 54.

и третье — *воскресеніе мертвыхъ; но не всѣхъ*, а какъ сказано прійдетъ Господь и всѣ святые съ нимъ.

Какъ бы мы ни толковали и ни оцѣнивали это мѣсто, во всякомъ случаѣ изъ него неоспоримо явствуетъ, что истина воскресенія мертвыхъ была общепризнаннымъ догматомъ лишь въ той мѣрѣ. въ какой она была опредѣлительно изъяснена апостоломъ Павломъ, именно лишь по отношенію къ умершимъ о Христѣ; истина же *всеобщаго* воскресенія еще не вошла въ церковное сознаніе всѣхъ вѣрующихъ.

XIII.

Ограниченныя и неполныя понятія о воскресеніи мертвыхъ не препятствовали «ученію двѣнадцати апостоловъ» быть въ свое время уважаемымъ памятникомъ церковнаго вѣроученія, не препятствовали именно потому, что истина *всеобщаго* воскресенія еще не была тогда обязательнымъ членомъ православнаго вѣроученія. Точно также неполныя, неточныя и даже совсѣмъ невѣрныя понятія объ отношеніи второго лица Св. Троицы къ первому не препятствовали св. Іустину Философу быть въ ближайшую затѣмъ эпоху уважаемымъ учителемъ церкви, не препятствовали именно потому, что истина совершеннаго единосущія Сына со Отцемъ еще не была въ то время вполнѣ *выяснена* во всецерковномъ сознаніи, не получила еще отъ церкви прямого и точнаго опредѣленія, а потому и не могла еще быть общеобязательнымъ догматомъ. Ученіе св. Іустина о Троицѣ достаточно извѣстно. Напомнимъ его въ краткихъ чертахъ. Единый въ собственномъ смыслѣ Богъ (*ὁ ὄντως Θεός*) есть по существу своему неизреченный (*ἄῤῥητος*) и не можетъ открываться и являться своему творенію [26]. Прежде всѣхъ тварей въ началѣ имъ Богъ рождаетъ изъ Себя нѣкую разумную силу (*δύναμίν τινα λογικήν*), которая вызывается то славою Господнею, то Сыномъ, то Премудростію, то ангеломъ, то Богомъ. то Господомъ и Словомъ. Сила эта родилась отъ Отца Его силою, волею (*βουλῇ*) или хотѣніемъ (*θελήσει*)[27]. Соотвѣтственно этому и единство ея съ Богомъ Отцомъ есть единство нравственное: они соединены волею и мыслію (*γνώμῃ*), тѣмъ, что сынъ ничего не дѣлаетъ такого, чего бы Богъ Отецъ не хотѣлъ, чтобы онъ дѣлалъ [28]. Такъ какъ

[26] Въ діалогѣ съ Трифономъ іудеемъ, п. 127.

[27] Тамъ же, пп. 61 и 128.

[28] Тамъ же, п. 56.

неизреченный Богъ по самому существу Своему не можетъ являться на землѣ, то всѣ богоявленія должны быть исключительно приписаны Сыну или Слову, который у св. Іустина является какъ служитель (ὑπερέτης) Бога не только въ вочеловѣченіи Своемъ, но и до того [29]. Что касается до третьяго лица пресвятой Троицы, то мы находимъ у св. Іустина въ сущности то же, что и въ ученіи двѣнадцати апостоловъ. Согласно формулѣ крещенія онъ говоритъ, что послѣ сущаго Бога и Христа Его мы признаемъ на третьемъ мѣстѣ Духа пророческаго. Этотъ атрибутъ («пророческій») есть для нашего церковнаго учителя собственное опредѣленіе Духа Св.; значеніе же его какъ самостоятельной ѵпостаси Божества остается совершенно не яснымъ, чтобы не сказать болѣе [30]. Самое опредѣленное мѣсто есть то, гдѣ Духъ Св. называется ангеломъ и силою Божіею, посланною намъ чрезъ Іисуса Христа. (*Ὁ ἄγγελος τοῦ Θεοῦ, τουτέστιν ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) [31].

Столь же неудовлетворительное ученіе о св. Троицѣ и въ частности объ отношеніи Слова къ Богу Отцу находимъ мы и у другихъ церковныхъ писателей до-никейской эпохи, изъ коихъ нѣкоторые тѣмъ не менѣе (напр. младшій современникъ Іустина, Ѳеофилъ антіохійскій) причислены, какъ и самъ Іустинъ, къ лику святыхъ. Если бы эти писатели излагали свое ученіе во времена послѣникейскія, то они должны были бы существенно измѣнить свои понятія, дабы въ противномъ случаѣ не быть причисленными къ еретикамъ. Неопредѣленное и смутное ученіе этихъ церковныхъ писателей о св. Троицѣ не составляло само по себѣ никакой ереси до тѣхъ поръ, пока догматъ православія по этому предмету не былъ еще опредѣленъ церковью, а какъ только это церковное опредѣленіе состоялось, такъ уже всякое отступленіе отъ него, всякое возвращеніе къ прежней неопредѣленности становилось прямою ересью и подлежало рѣшительному осужденію. Неопредѣленность до-никейскаго ученія не была дѣйствительною ересью, она заключала въ себѣ лишь *возможность* и *опасность*

[29] Тамъ же, пп. 56 и 126. Мы намѣренно ссылаемся только на діалогъ съ Трифономъ, такъ какъ „апологіи“ св. Іустина, обращенныя къ языческимъ императоромъ и имѣвшія практическую цѣль, быть можетъ, не выражали вполнѣ открыто богословскую мысль этого учителя.

[30] Тамъ же. пп. 65 и 68.

[31] Тамъ же, п. 116.

ереси. Это неопредѣленное ученіе могло быть далѣе послѣдовательно развито въ ложномъ антихристіанскомъ направленіи; но оно же могло быть очищено и развито въ истинномъ православномъ смыслѣ. Осуществленіе первой возможности вынуждало къ осуществленію второй: явное обнаруженіе новой лжи на основѣ прежнихъ неопредѣленныхъ понятій необходимо вызывало церковь къ столь же явному обнаруженію истины, изначала сокрытой въ глубинѣ ея духа. Такъ, когда Арій и его единомышленники, опираясь на смутный и сомнительный субординаціонизмъ древнихъ отцовъ и такъ сказать *подчеркивая* этотъ субординаціонизмъ, стали прямо и рѣшительно отрицать единосущіе, совѣчность и равенство Сына со Отцемъ, тогда церковь, не имѣя возможности оставаться при одномъ прежнемъ ученіи, которое давало поводъ къ такимъ злоупотребленіямъ, дѣлаетъ шагъ впередъ и опредѣляетъ въ прямыхъ, ясныхъ и точныхъ выраженіяхъ истину единосущія, даетъ такимъ образомъ этой истинѣ форму догмата, безспорнаго и безусловнаго обязательнаго для всѣхъ членовъ церкви.

XIV.

Характеръ безспорности и обязательности, утвержденной никейскими опредѣленіями за догматомъ единосущія двухъ первыхъ ѵпостасей, не распространялся сначала на ученіе о божескомъ достоинствѣ Духа Св., пока и эта истина не была опредѣлена и утверждена какъ догматъ вѣры. Св. Василій Великій принималъ въ свое общеніе пневматомаховъ (отрицавшихъ божество Духа Св.), и когда нѣкоторые православные стали его за это укорять, то онъ писалъ слѣдующее: «Я получилъ тогда письмо блаженнѣйшаго отца Аѳанасія, епископа Александрійскаго, которое и теперь имѣю въ своихъ рукахъ и которое готовъ показать всякому желающему. Въ немъ онъ *ясно объявлялъ*, что если кто пожелаетъ отстать отъ аріанской ереси и исповѣдуетъ никейскую вѣру, того принимать, *не входя о немъ ни въ какія дальнѣйшія разсужденія*, и увѣдомлялъ меня, что это правило приняли всѣ епископы Македоніи и Ахаіи. Я счелъ необходимымъ повиноваться такому мужу, положившись на достовѣрность законодателей, а съ тѣмъ вмѣстѣ желая заслужить награду миротворца» (Св. Вас. В. посл. 204, къ Неокесарійцамъ, № 6)[31a]. Святой Григорій

[31a] Этотъ любопытный фактъ изъ исторіи догматовъ приводится

Богословъ, хотя самъ ревностно защищалъ и доказывалъ божество Духа Св., не требовалъ однако исповѣданія этой истины отъ тѣхъ христіанъ, которые, здраво разсуждая о Сынѣ и не дерзая Духа Святаго низводить прямо въ разрядъ тварей, тѣмъ не менѣе отказывались признать Его и Богомъ. Св. отецъ считаетъ ихъ достойными полнаго снисхожденія и старается представить мнѣніе ихъ въ самомъ благопріятномъ свѣтѣ, что было бы совершенно невозможно, если бы божество Духа Св. было явнымъ и общеобязательнымъ догматомъ всецерковнаго ученія. Такъ какъ г. Стояновъ старается отстранить свидѣтельство св. отца съ помощью разсужденія, коего смыслъ для меня не совсѣмъ ясенъ, то я и считаю нужнымъ привести относящіяся сюда мѣста изъ твореній великаго святителя. «Кто Святаго Духа низводитъ въ рядъ тварей, тотъ ругатель, злой рабъ и злѣйшій изъ злыхъ. Ибо злымъ рабамъ свойственно отвергать владычество, возставать противъ господства и свободное дѣлать подобнымъ себѣ рабомъ. Кто признаетъ Его Богомъ, тотъ божественъ и свѣтелъ умомъ. А кто даже и именуетъ Богомъ, тотъ, если дѣлаетъ сіе передъ людьми благоразумными, высокъ, а если передъ низкими, *неосмотрителенъ*; потому что бисеръ довѣряетъ грязи, громовой звукъ — слабому слуху, солнечный лучъ — больнымъ глазамъ, твердую пищу — вкушающимъ одно молоко. *Постепенно* надлежитъ вести ихъ впередъ и приближать къ высшему, чтобы свѣту даруемъ былъ свѣтъ, и истина награждалась истиною» [32]. Затѣмъ св. учитель прямо обращается къ тѣмъ христіанамъ, которые не соглашались признавать Св. Духа Богомъ и которые однако, какъ явствуетъ изъ дальнѣйшей рѣчи, не были какіе-нибудь новокрещенные невѣгласы, а были монахи и священники, «имѣющіе дары Духа» и уважаемые за подвижническую жизнь [33]. Къ нимъ-то обращается св. Григорій съ такими словами: «Сойдемся между собою духовно, будемъ лучше братолюбивыми, нежели самолюбивыми. Признайте силу Божества, и мы сдѣлаемъ вамъ снисхожденіе въ реченіи. Исповѣдуйте естество подъ другими наименованіями, какія наиболѣе уважаете, и мы уврачуемъ васъ, какъ немощныхъ, *даже скрывъ иное къ вашему удовольствію*» [34]. И далѣе:

между прочимъ безъ всякихъ оговорокъ въ изслѣдованіи проф. Чельцова „Древнія формы символа вѣры etc.“, Спб. 1869, стр. 73.

[32] Творенія св. Григорія Богослова (переводъ московской духовной академіи), часть IV, стр. 11.

[33] Тамъ же, стр. 13.

[34] Тамъ же, стр. 12.

«Скажу еще яснѣе и короче: ни вы не обвиняйте насъ за реченіе болѣе возвышенное (ибо не должно завидовать возвышенію), ни мы не будемъ васъ осуждать за то реченіе, которое вамъ до времени по силамъ, пока не достигнете, хотя другимъ путемъ, того же съ нами пристанища. Мы домогаемся не побѣды, а возвращенія братьевъ, разлука съ которыми терзаетъ насъ. Сіе говоримъ вамъ, въ которыхъ находимъ нѣсколько жизни, которые здраво разсуждаете о Сынѣ» [35].

Изъ этихъ послѣднихъ словъ вполнѣ ясно для всякаго, что люди, къ которымъ обращался св. Григорій, разсуждая здраво о Сынѣ, погрѣшали въ разсужденіи Духа Св. Если бъ все дѣло шло только объ одномъ *реченіи* (какъ утверждаетъ нѣкій новый критикъ, г. А. Ш., выступившій противъ насъ въ резервѣ того же духовно-ученаго журнала «Вѣра и Разумъ»), — если бы эти люди, т. е. умѣренные македоніане, въ самомъ дѣлѣ православно мыслили о Божествѣ Духа Св., то почему же они упорно отказывались называть Его Богомъ, откуда такое странное нежеланіе дать своей мысли соотвѣтственное выраженіе? Къ тому же мы имѣемъ положительныя извѣстія, что основная мысль этихъ умѣренныхъ македоніанъ состояла именно въ томъ, что Духъ Св. не есть ни тварь, ни Богъ, а *нѣкоторое среднее естество*. Если Св. Григорій отрицалъ вообще возможность такого средняго естества, то онъ конечно могъ разсуждать *съ своей точки зрѣнія* такъ: вы согласны, что Духъ Св. не есть твореніе; «среднее» же ваше естество противорѣчитъ здравой философіи, и настаивая на немъ вы стоите за пустое слово, которому ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности; и такъ поистинѣ, отвергая тварный характеръ Духа Св., вы тѣмъ самымъ признаете Его Божество. — *Поистинѣ* — конечно такъ; но дѣло въ томъ, что македоніане именно *этой* истины и не хотѣли понять и пребывали въ своемъ заблужденіи. Для насъ же во всемъ этомъ интересенъ тотъ фактъ, что, несмотря на такое свое заблужденіе относительно *третьяго* лица св. Троицы, эти люди могли быть *въ извѣстную эпоху* приняты въ церковное общеніе, лишь бы только они право мыслили о *второмъ* лицѣ.

XV.

Такое снисходительное отношеніе къ разсуждающимъ здраво о Сынѣ, хотя и немощнымъ въ разсужденіи Духа Святаго, не было со

[35] Тамъ же, стр. 13.

стороны Григорія Богослова какою-нибудь случайною мѣрою, вызванною обстоятельствами той минуты. Въ другой своей рѣчи (именно въ пятой о богословіи) св. учитель даетъ принципіальное оправданіе такому снисхожденію, сводя постепенность въ принятіи догматовъ съ постепенностью въ ходѣ самаго божественнаго Откровенія. Приведемъ это мѣсто какъ авторитетную опору для нашего главнаго тезиса. «Въ продолженіе вѣковъ были два знаменитыя преобразованія жизни человѣческой, называемыя двумя завѣтами и, по извѣстному изреченію Писанія, потрясеніями земли. Одно вело отъ идоловъ къ закону, а другое отъ закона — къ Евангелію. Благовѣствую и о третьемъ потрясеніи — о преставленіи отъ здѣшняго къ тамошнему, непоколебимому и незыблемому. Но съ обоими завѣтами произошло одно и то же. Что именно? Они вводились не вдругъ, не по первому пріему за дѣло. Для чего же? Намъ нужно было знать, что насъ не принуждаютъ, а убѣждаютъ. Ибо, что не произвольно, то и не прочно, какъ потокъ или растеніе ненадолго удерживаются силою. Добровольное же и прочнѣе и надежнѣе. И первое есть дѣло употребляющаго насиліе, а послѣднее собственно наше. Первое свойственно насильственной власти, а послѣднее — Божію правосудію. Посему Богъ опредѣлилъ, что не для не хотящихъ должно дѣлать добро, но благодѣтельствовать желающимъ. Потому Онъ, какъ дѣтоводитель и врачъ, иные отеческіе обычаи отмѣняетъ, а другіе дозволяетъ, попуская иное и для нашего услажденія, какъ врачи даютъ больнымъ врачество, искусно приправленное чѣмъ-нибудь пріятнымъ, чтобы оно было принято. Ибо не легко перемѣнить, что вошло въ обычай и долговременно было уважаемо. Что жъ разумѣю? То, что первый завѣтъ, запретивъ идоловъ, допустилъ жертвы; а второй, отмѣнивъ жертвы, не запретилъ обрѣзанія. Потомъ, которые однажды согласились на отмѣненіе, тѣ уступили и уступленное, одни — жертвы, другіе обрѣзаніе, и стали изъ язычниковъ іудеями, и изъ іудеевъ христіанами, будучи увлекаемы къ Евангелію постепенными измѣненіями. Въ семъ да убѣдитъ тебя Павелъ, который отъ обрѣзанія и очищенія простерся уже къ тому, что сказалъ: Азъ же, братіе, аще обрѣзаніе еще проповѣдую, почто еще гонимъ есть» (Гал. V, 11). То было нужно для домостроительства, а сіе для совершенства.

«*Сему хочу уподобить и богословіе, только въ противоположномъ отношеніи. Ибо тамъ преобразованіе достигалось чрезъ отмѣненія, а здѣсь совершенство — чрезъ прибавленія.* Но дѣло въ томъ,

что Ветхій Завѣтъ ясно проповѣдывалъ Отца, а не съ такою ясностью Сына: Новый открылъ Сына и далъ указанія о Божествѣ Духа; нынѣ пребываетъ съ нами Духъ, даруя намъ яснѣйшее о Немъ познаніе. Не безопасно было, прежде нежели исповѣдано Божество Отца, ясно проповѣдывать Сына и прежде нежели признанъ Сынъ (выражусь нѣсколько смѣло) обременять насъ проповѣдью о Духѣ Святомъ и подвергать опасности утратить послѣднія силы, какъ бываетъ съ людьми, которые обременены пищею, принятою не въ мѣру, или слабое еще зрѣніе устремляютъ на солнечный свѣтъ. Надлежало же, чтобъ Троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ *постепенными прибавленіями,* какъ говоритъ Давидъ «восхожденіями» (Пс. LXXXIII, 6), поступленіями отъ славы въ славу и преуспѣніями» [36].

Оградившись этими словами вселенскаго учителя отъ слишкомъ ужъ рѣшительныхъ нападеній на всякую мысль о постепенномъ и послѣдовательномъ раскрытіи богооткровенной истины, припомнимъ дальнѣйшій ходъ этого раскрытія. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что богочеловѣческое свойство Христа, дѣйствительность Его воплощенія, составляетъ основную истину христіанской вѣры, которой съ самаго начала неизмѣнно и неуклонно держались всѣ православные безъ исключенія; а тѣ люди, которые не принимали этой истины, или отступали отъ нея, какъ напримѣръ манихеи и большинство гностиковъ, признававшихъ во Христѣ исключительно небесное существо и считавшихъ Его человѣчество и слѣдовательно все таинство воплощенія за пустой призракъ, тѣмъ самымъ отлучали себя отъ общества настоящихъ христіанъ; учители церкви обличали и опровергали ихъ заблужденія на ряду со всѣми языческими, антихристіанскими лжеученіями, но прямого всецерковнаго дѣйствія и опредѣленія относительно ихъ не требовалось, ихъ неправославный характеръ и внѣцерковное происхожденіе были слишкомъ ясны [37]. Но если богочеловѣческое значеніе Христа въ смыслѣ реальности Его воплощенія изначала является неизмѣнною и непоколебимою истиною православія, то отсюда никакъ не слѣдуетъ, чтобы и дальнѣйшій болѣе опредѣленный вопросъ о вза-

---

[37] Твор. св. Григ. Бог., часть III, стр. 124—126.

[36] Вотъ почему между прочимъ не было и вселенскихъ соборовъ въ первые три вѣка христіанства, когда особенно были распространены заблужденія именно этого рода. Вселенскіе соборы необходимы только противъ такихъ лжеученій, которыя возникаютъ на церковной почвѣ.

имномъ отношеніи во Христѣ божескаго и человѣческаго элемента также имѣлъ въ церковномъ сознаніи изначала ясное, отчетливое и общеобязательное рѣшеніе. Архіепископъ константинопольскій Несторій по всему, что намъ о немъ извѣстно, не былъ человѣкомъ прямо злонамѣреннымъ, желавшимъ вводить самочинныя новшества въ церковь. Напротивъ, онъ хотѣлъ охранить церковную вѣру отъ человѣкообожанія. Признавая вмѣстѣ со всѣми православными въ Христѣ и Бога и человѣка, онъ опасался смѣшать божество съ человѣчествомъ и возставалъ противъ названія «богородица» не по недостатку благочестія, а именно по нежеланію этого смѣшенія, а также и потому, что слово *Θεοτόκος* было слово новое, ни въ Св. Писаніи, ни въ древнихъ памятникахъ церковной письменности не находящееся. Вообще же Несторій разсуждалъ такъ: Богъ не можетъ родиться отъ женщины, слѣдовательно слово Богородица не имѣетъ смысла. Православные же разсуждали такъ: несомнѣнно, что Богъ не можетъ родиться отъ женщины; *но* съ другой стороны столь же несомнѣнно, что родившійся отъ пресвятой Дѣвы Христосъ есть истинный Богъ нашъ, и слѣдовательно родившая Его есть истинная Богородица. Видимое противорѣчіе этихъ положеній, одинаково вѣрныхъ, требовало разъясненія, требовало новаго опредѣленнаго понятія, въ которомъ бы они примирялись. Это новое понятіе или эта новая сторона въ догматѣ богочеловѣчества, которую нужно было раскрыть, заключалась въ мысли о личной (упостасной) недѣлимости Богочеловѣка, въ силу коей человѣчество Христа никогда не существовало отдѣльно отъ Его божества, или Христосъ никогда не былъ простымъ человѣкомъ *(ψιλὸς ἄνθρωπος);* и слѣдовательно пресвятая Дѣва, хотя не могла родить Бога въ отвлеченномъ смыслѣ этого слова, т. е. самое Божество, родила однако такое Лицо, какое изначала было божественно, всегда было Богомъ, такъ что въ этомъ конкретнымъ смыслѣ она родила Бога и есть истинная Богородица. Эта мысль, коей положительная истина издавна чувствовалась большинствомъ христіанъ, но не понималась и не выражалась ясно и опредѣленно, теперь, по поводу отрицательныхъ заявленій такого авторитетнаго лица, какъ архіепископъ Несторій, выступила наружу въ церковномъ сознаніи, получила отчетливое и обстоятельное развитіе въ писаніяхъ св. Кирилла александрійскаго и была установлена на вселенскомъ Ефесскомъ соборѣ, какъ опредѣленный догматъ вѣры, коего исповѣданіе стало съ тѣхъ поръ для всѣхъ православныхъ безусловно обязательнымъ.

А до тѣхъ поръ эта истина была столь неясна въ церковномъ разумѣніи, что ее могъ не понимать и не принимать даже такой достойный учитель православной церкви, какъ блаженный Өеодоритъ. До Ефесскаго собора онъ могъ по справедливости считать себя православнымъ, хотя и былъ причастенъ заблужденію Несторія, и лишь послѣ того, какъ церковь осудила это заблужденіе, опредѣливши истинный догматъ, блаженный Өеодоритъ былъ поставленъ въ необходимость или рѣшительно отказаться отъ всякой солидарности съ Несторіемъ, или же быть отлученнымъ отъ церкви. Самъ Несторій до Ефесскаго собора не былъ еретикомъ; онъ только заблуждался, дѣлая невѣрные выводы изъ *неопредѣленныхъ* положеній: лишь съ тѣхъ поръ, какъ онъ сталъ сопротивляться *опредѣленной* истинѣ и церкви, ее опредѣлившей, онъ сдѣлался дѣйствительнымъ еретикомъ, каковымъ и былъ признанъ. Само собою разумѣется, что св. Кириллъ, составившій извѣстныя анаөематства противъ Несторія, считалъ его еретикомъ и врагомъ церкви съ самаго начала, какъ только усмотрѣлъ важность и опасность его заблужденія. (Подобнымъ образомъ — mutatis mutandes — прокуроръ или слѣдователь могутъ считать и называть кого-нибудь *преступникомъ* ранѣе судебнаго приговора или даже раньше преданія суду.) Но до вселенскаго собора анаөематства Кирилла были лишь выраженіемъ его частнаго мнѣнія и никакой обязательной силы для всѣхъ членовъ церкви не имѣли. Это ясно уже изъ того, что, несмотря на эти анаөематства, Несторій продолжалъ сохранять свое іерархическое положеніе какъ патріархъ константинопольскій до тѣхъ поръ, пока не былъ низложенъ уже вслѣдствіе постановленія Ефесскаго собора. А если полагать, что вопросъ о несторіевой ереси былъ рѣшенъ обязательно *до* вселенскаго собора, то спрашивается, зачѣмъ же созывался сей послѣдній? На самомъ дѣлѣ только въ Ефесѣ окончательно опредѣлилась для всецерковнаго сознанія (при содѣйствіи Духа Св.) та догматическая истина, въ силу коей осуждено и навсегда отвергнуто заблужденіе Несторія.

XVI.

Скоро однако потребовалось новое раскрытіе нашего основного догмата съ другой его стороны. Церковь отвергла *отдѣльнаго человѣка* въ Христѣ, изъясняла недѣлимое единство Богочеловѣка. Но это единство могло быть понято односторонними умами въ томъ

смыслѣ, что человѣческое естество было лишь преходящимъ моментомъ въ Христѣ, что оно поглощено божествомъ или по крайней мѣрѣ настолько слилось съ нимъ, что послѣ воплощенія уже невозможно различать человѣческихъ свойствъ отъ божескихъ. Другими словами, односторонніе люди могли утверждать, что Богочеловѣкъ хотя *изъ* двухъ природъ составился, но не въ двухъ природахъ пребываетъ. *Какъ* извѣстно, сторонники этого мнѣнія выставляли себя послѣдователями св. Кирилла александрійскаго и ссылались на его писанія. Хотя на самомъ дѣлѣ у этого отца нельзя найти прямого и категорическаго заявленія подобной монофизитской мысли, но съ другой стороны также несомнѣнно и то, что противоположная истина о двухъ несліянно пребывающихъ въ Христѣ природахъ не высказана ясно и отчетливо въ твореніяхъ св. Кирилла, и что знаменитое выраженіе его *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, т. е. *единая природа Бога Слова воплощенная,* можетъ быть прямо понята въ монофизитскомъ смыслѣ, тогда какъ для православнаго уразумѣнія этой фразы необходимы особыя истолкованія. Конечно, св. Кириллъ говорилъ также и о двухъ природахъ. Но въ извѣстномъ смыслѣ говорили о двухъ природахъ и отъявленные монофизиты. *Безусловное* отрицаніе человѣческой природы Христа было свойственно лишь гностическому *докетизму,* уже давно осужденному церковнымъ сознаніемъ. Въ пятомъ вѣкѣ всѣ были согласны въ томъ, что Христосъ соединилъ въ Себѣ двѣ природы, или былъ *изъ двухъ природъ,* а вопросъ состоялъ только въ томъ, пребываетъ ли и въ *какомъ отношеніи пребываетъ* различіе двухъ природъ *послѣ* ихъ *соединенія.* И на *этотъ* вопросъ мысль св. Кирилла, выраженная въ приведенной его формулѣ, не даетъ удовлетворительнаго отвѣта [38]. Отвергая *матеріальныя* представленія о *смѣшеніи* двухъ природъ, нѣкоторые изъ монофизитовъ прямо утверждали, что «изъ двухъ» стало «одно» *неизреченнымъ* образомъ, и въ этомъ именно смыслѣ они могли понимать слова св. Кирилла. Итакъ, снова потребовалось раскрытіе той же истины богочеловѣчества съ такой ея стороны, о которой до того не имѣлъ яснаго и опредѣленнаго понятія даже столь великій учитель церкви, какъ св. Кириллъ

---

[38] Можно конечно голословно утверждать, что здѣсь была лишь неточность выраженія, а не мысли, т. е. что говорившій *одна природа* непремѣнно мыслилъ при этомъ *двѣ пребывающія природы.* Но гдѣ же найти сколько-нибудь правдоподобное основаніе для такого предположенія?

александрійскій. И когда это новое раскрытіе первоначальной истины совершилось въ догматическомъ посланіи папы св. Льва и въ извлеченныхъ изъ этого посланія опредѣленіяхъ Халкидонскаго собора, тогда только ученіе о двухъ нераздѣльно и несліянно въ единомъ Христѣ пребывающихъ природахъ стало неоспоримымъ и безусловно обязательнымъ догматомъ церкви.

Почему же однако св. Кириллъ александрійскій остался вполнѣ чистъ отъ всякаго подозрѣнія въ ереси, тогда какъ Евтихій и его послѣдователи, державшіеся за букву Кириллова ученія, осуждены какъ еретики? Очевидно лишь потому, что св. Кириллъ своими неточными выраженіями не вступалъ еще въ противорѣчіе ни съ какимъ явнымъ и обязательнымъ догматомъ. Церковь, причисливши Кирилла къ лику своихъ святыхъ учителей, тѣмъ самымъ предполагала (и конечно имѣла основаніе предполагать), что если бы Кириллъ дожилъ до Халкидонскаго собора, опредѣлившаго ученіе о двухъ пребывающихъ естествахъ въ Христѣ, то онъ безпрекословно принялъ бы это ученіе и разъяснилъ согласно съ онымъ тѣ выраженія своихъ писаній, которыя представляли мнимую опору для еретиковъ; а если бы оказалось, что вслѣдствіе прежней неопредѣленности этого догматическаго вопроса самъ св. Кириллъ дѣйствительно соединялъ съ терминомъ *μία φύσις* монофизитскій смыслъ, то онъ конечно долженъ бы былъ отъ него отречься такъ же рѣшительно, какъ его знаменитый противникъ, вышеупомянутый Ѳеодоритъ, отрекся отъ всякой солидарности съ противоположнымъ заблужденіемъ. Бывши ревностнымъ защитникомъ Несторія и даже послѣ Ефесскаго собора сохраняя нѣсколько двусмысленное положеніе, Ѳеодоритъ наконецъ въ виду обнаружившагося окончательно на Халкидонскомъ соборѣ единомыслія церкви, равномѣрно осудившей оба крайнія заблужденія, и Несторіево и Евтихіево, торжественно предалъ анаѳемѣ своего прежняго Несторія и такимъ образомъ остался не только членомъ церкви, но и ея учителемъ съ почетнымъ наименованіемъ блаженнаго, хотя нѣкоторыя изъ его сочиненій настолько причастны несторіанству, что пятый вселенскій соборъ нашелъ нужнымъ подвергнуть ихъ рѣшительному осужденію.

Мы этимъ вовсе не хотимъ сказать, чтобы церковь имѣла право осуждать *только тѣхъ лицъ*, которыя заявили упорное сопротивленіе уже состоявшемуся церковному опредѣленію. На томъ же пятомъ соборѣ, какъ извѣстно, была осуждена *личность* (а не сочиненія только)

давно умершаго лжеучителя Θеодора Мопсуестскаго. Мы утверждаемъ только (на основаніи исторіи и разума), что вопросъ о *ереси, возникшей на церковной почвѣ,* рѣшается *обязательно для всѣхъ вѣрующихъ* лишь по особому правильному сужденію и приговору самой вселенской церкви, а никакъ не по мнѣніямъ и впечатлѣніямъ отдѣльныхъ ея членовъ, какъ бы многочисленны они ни были. При чемъ и приговоръ самой церкви имѣетъ *безусловную* (теоретическую) *непогрѣшительность* лишь постольку, поскольку относится къ опредѣленію *истинности* или *лжи* извѣстнаго *ученія,* все же остальное можетъ имѣть и одну практическую обязательность въ данныхъ обстоятельствахъ.

XVII.

Примѣръ двухъ великихъ учителей церкви — бл. Θеодорита съ его долговременною близостью къ несторіанству и св. Кирилла съ его формулою ηία φύσις — ясно показываетъ, что оба догмата, — какъ объ ѵпостасномъ единствѣ, такъ и объ естественной двойственности Христа, получили твердость и отчетливость въ церковномъ сознаніи лишь послѣ опредѣленія ихъ на вселенскихъ соборахъ. Если бы они съ самаго начала были явны и неоспоримы для всѣхъ православныхъ, то ни Θеодоритъ не могъ бы защищать Несторія, ни Кириллъ — употреблять выраженіе *одна природа,* когда слѣдовало говорить *о двухъ природахъ.* Что святые учители церкви, подобно всѣмъ смертнымъ, могутъ впадать въ болѣе или менѣе важныя погрѣшности, объ этомъ конечно никто не споритъ. Но спрашивается: могутъ ли учители церкви заблуждаться относительно *догматовъ вѣры?* Но вѣдь *догматомъ вѣры* называется именно то, относительно чего заблуждаться не только святымъ отцамъ, но и простымъ мірянамъ непозволительно подъ страхомъ отлученія отъ церкви. Поэтому если мы находимъ у какого-нибудь учителя церкви погрѣшительное мнѣніе по какому-нибудь вопросу вѣроученія, то это ясный знакъ, что вопросъ этотъ еще не получилъ отъ церкви догматическаго рѣшенія, что тутъ еще не было догмата въ собственномъ смыслѣ этого слова. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ допустить, чтобы св. Кириллъ александрійскій былъ менѣе твердъ въ догматахъ вѣры, нежели любой семинаристъ нашего времени. Но можно и должно допустить такую нетвердость относительно того, что еще не было утверждено церковью, какъ догматъ. Если въ наше время всякій, имѣющій аттестатъ зрѣ-

лости. знаетъ по математикѣ больше, чѣмъ зналъ Эвклидъ, то это происходитъ очевидно отъ того, что математическая наука въ теченіе вѣковъ подлежала прогрессивному развитію. Подобнымъ образомъ, если въ наши дни всякій, успѣшно прошедшій средній курсъ Закона Божія, обязанъ отчетливо знать догматъ двухъ природъ въ Христѣ, о которомъ св. Кириллъ имѣлъ лишь смутное понятіе, то и это можетъ объясняться лишь прогрессивнымъ развитіемъ или раскрытіемъ православной догмы, при чемъ разумѣется, что развитіе богочеловѣческаго догмата имѣетъ гораздо болѣе объективное значеніе. нежели развитіе человѣческой науки.

Дѣло довольно ясно по вопросу о двухъ природахъ, еще яснѣе оно по вопросу о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ. Самый этотъ вопросъ для значительной части тогдашнихъ христіанъ казался совершенно излишнимъ: настолько эта сторона богочеловѣческой истины представлялась и новою и неважною. Папа Гонорій даже не понялъ, о чемъ его спрашивалъ патріархъ Сергій и отвѣчалъ ему совершенно невпопадъ [39]. А Восточная церковь почти вся, и іерархія и народъ, вдругъ оказались монофелитами. Только немногіе монахи, особенно чуткіе и ревнивые къ истинѣ, вступились за правильное развитіе христіанскаго догмата. Эти монахи, т. е. св. Максимъ и его приверженцы, своимъ самоотверженіемъ въ неравной борьбѣ, своимъ тонкимъ и глубокомысленнымъ изслѣдованіемъ спорнаго вопроса, а также и благодаря той опорѣ, которую они нашли въ Римѣ (у преемниковъ Гонорія, болѣе понятливыхъ, чѣмъ онъ) и во всей Западной церкви. одолѣли наконецъ послѣ долгой и ожесточенной распри господствующее монофелитство и подготовили церковь къ единодушному опредѣленію шестого вселенскаго собора, послѣ котораго истина о двухъ во-

---

[39] Въ этомъ легко убѣдится всякій, кто внимательно и безпристрастно прочтетъ собственное посланіе Гонорія, помѣщенное въ актахъ шестого вселенскаго собора. Это непониманіе со стороны папы Гонорія не покажется удивительнымъ для тѣхъ, кто знаетъ взгляды на этотъ предметъ прежнихъ учителей церкви. Такъ тотъ же св. Кириллъ александрійскій въ своихъ толкованіяхъ на евангеліе отъ Іоанна (кн. II, гл. V) доказываетъ, что когда Слово Божіе различаетъ въ Христѣ двѣ воли, то это дѣлается лишь приспособительно къ нашимъ человѣческимъ понятіямъ и къ немощи словъ (*τῇ τῶν λόγων ἀσθενείᾳ*), на самомъ же дѣлѣ въ Христѣ не только одна воля, но Онъ Самъ всецѣло есть воля Отца. (Cyrill. Alex. Opp. ed. I. Auberti. Parisis, t. IV, p. 198).

ляхъ и дѣйствіяхъ въ Христѣ стала неоспоримымъ и общеобязательнымъ догматомъ вѣры. Ясно стало церковному сознанію и вполнѣ безспорно, что утвержденная прежде истина о пребывающемъ въ Христѣ человѣческомъ естествѣ необходимо заключаетъ въ себѣ и истину о пребывающей въ Немъ человѣческой волѣ и дѣйствіи, неразрывно соединенныхъ съ Его божественною волею по общему ихъ направленію и предмету, но различающихся по естественному своему свойству. Ибо иначе человѣческое естество Христа, лишенное собственной воли и дѣйствія, не имѣло бы никакого реальнаго значенія, было бы мертвымъ придаткомъ божества. Нужно было болѣе полвѣка, чтобы эти понятія вошли въ общее сознаніе христіанства. Утверждать же, что истина двоякой воли и дѣйствія съ самаго начала исповѣдывалась всѣми православными, какъ явный и безспорный догматъ — значитъ ни во что ставить исторію и здравый смыслъ.

XVIII.

Послѣдній догматическій споръ, волновавшій церковь до ея великаго раздѣленія — споръ объ иконопочитаніи составляетъ и окончательное историческое оправданіе нашего тезиса. При безусловномъ отрицаніи догматическаго развитія, т. е. если не допускать ни выведенія одного догмата изъ другого, ни перехода догматовъ изъ скрытаго состоянія въ явное, а считать каждый изъ догматовъ православія за *особое данное* первоначальнаго Откровенія, всегда бывшее *явнымъ*, обязательнымъ и неоспоримымъ для всѣхъ православныхъ, при такомъ взглядѣ приходится утверждать, что и догматъ седьмого вселенскаго собора объ иконопочитаніи существовалъ изначала отъ Христа и апостоловъ, какъ особое данное Откровенія не только опредѣленно извѣстное всѣмъ православнымъ, но и безусловно для нихъ обязательное и неоспоримое (ибо такая обязательность есть отличительный и непремѣнный признакъ всякаго дѣйствительнаго догмата). Что же однако мы находимъ на исторической почвѣ? Несомнѣнно, что обычай изображать священныя лица и предметы (сначала преимущественно символически) существовалъ въ христіанской церкви съ древнѣйшихъ временъ. На этотъ обычай слѣдуетъ смотрѣть какъ на реальный *зачатокъ* будущаго догмата. Такой взглядъ, выражая прямую историческую правду, совершенно согласенъ съ нашимъ тезисомъ, но находится въ противорѣчіи съ утвержденіемъ г. Стоянова.

Ибо допустить *зачатокъ* догмата значитъ допустить догматическое *развитіе.* По мысли нашего противника изначала существовалъ въ церкви не зачатокъ догмата, а самый догматъ во всей своей силѣ. Почтенный писатель «Вѣры и Разума» не признаетъ даже за вселенскою церковью права установлять догматы вѣры. По его мнѣнію, можно признавать догматомъ вѣры только то, чему вѣрили и что признавали за божественную истину *всѣ, повсюду и на пространствѣ всѣхъ вѣковъ* (см. «Вѣра и Разумъ» 1885, іюнь, кн. первая, отд. церк., стр. 707 и passim). Примѣняя такой взглядъ къ нашему теперешнему предмету, должно утверждать, что этотъ опредѣленный догматъ объ иконопочитаніи существовалъ какъ догматъ прежде тѣмъ былъ опредѣленъ на вселенскомъ соборѣ. Что жъ? Можетъ быть и существовалъ въ церкви невидимой, въ предвѣдѣніи небесныхъ умовъ, а во всевѣдѣніи Божіемъ такъ даже навѣрно существовалъ. Но что касается до церкви видимой, до живущихъ на землѣ христіанъ (а объ этомъ собственно у насъ и рѣчь), то въ ихъ вѣдѣніи догматъ иконопочитанія, какъ догматъ, т. е. какъ опредѣленный и общеобязательный членъ православнаго вѣроученія, сталъ существовать лишь тогда, когда былъ утвержденъ въ этомъ качествѣ вселенскою церковью на седьмомъ ея соборѣ въ 787 г. Такъ по крайней мѣрѣ мы находимъ на той исторической почвѣ, которая намъ доступна. Быть можетъ писателямъ «Вѣры и Разума» извѣстенъ какой-нибудь историческій памятникъ, принадлежащій къ временамъ апостольскимъ или хотя бы ко второму вѣку и свидѣтельствующій, что догматъ иконопочитанія входилъ въ составъ обязательнаго вѣроученія въ эти времена: пусть они его укажутъ. А пока мы будемъ стоять на томъ историческомъ фактѣ, что до осьмого вѣка иконопочитаніе не было связано въ церкви ни съ какимъ обязательнымъ догматомъ, а существовало только какъ свободный *обычай* и при томъ не повсемѣстно. Сперва лишь на защиту этого обычая возстали православные противъ иконоборцевъ. На этотъ же обычай ссылались и отцы седьмого вселенскаго собора, когда въ началѣ своего догматическаго опредѣленія заявляли, что не хотятъ вводить новшества въ церковь. Но въ этомъ же самомъ опредѣленіи, въ томъ положительномъ постановленіи и въ томъ анаѳематствѣ, которымъ оно оканчивается, отцы седьмого вселенскаго собора являются не только простыми свидѣтелями благочестиваго обычая, но при содѣйствіи Духа Святого — властными проводниками одного изъ тѣхъ поступленій или восхожденій, о кото-

рыхъ мы читали у св. Григорія Богослова. Припомнимъ содержаніе тѣхъ мыслей и сужденій, которыя высказывались на соборѣ. Прежде всего противъ иконоборческаго обвиненія въ идолопоклонствѣ, запрещенномъ еще въ Ветхомъ Завѣтѣ, отцы собора указывали на херувимовъ, осѣнявшихъ кивотъ завѣта и на мѣднаго змія, сооруженнаго Моисеемъ. Что эти указанія, весьма умѣстныя въ данномъ случаѣ, не составляютъ однако положительнаго основанія для догмата иконопочитанія, это слишкомъ очевидно. Затѣмъ многіе св. отцы разсказывали мѣстныя преданія и легенды о различныхъ иконахъ, пользовавшихся большимъ или меньшимъ почитаніемъ въ той или другой церкви. Это также было умѣстно, но недостаточно. Ибо и иконоборцы не отвергали факта иконопочитанія, но они признавали его незаконнымъ и непозволительнымъ. Въ виду этого православные должны были прибѣгнуть къ богословскимъ разсужденіямъ, воспроизведеннымъ и на соборѣ. Существенный результатъ этихъ разсужденій сводится къ слѣдующимъ положеніямъ: что поклоненіе, воздаваемое изображенію, относится къ изображаемому; что идолопоклонство осуждается не за изображенія, а за изображенія *ложныхъ боговъ;* и наконецъ, что истинное Божество въ таинствѣ воплощенія вступило въ область видимыхъ формъ и образовъ нашего міра, такъ что священные предметы и изображенія, употребляемые въ церкви, хотя и вещественны сами по себѣ, находятся тѣмъ не менѣе въ положительномъ соотношеніи съ духовными силами и дѣйствіями горняго міра, и въ этомъ качествѣ *имъ подобаетъ* относительное поклоненіе. Когда такимъ образомъ было выяснено, что православные стояли не за благочестивый обычай *только,* а за скрывавшуюся въ этомъ обычаѣ религіозную *истину,* прямо связанную съ истиною богочеловѣческаго *воплощенія,* тогда только вселенскій соборъ дѣйствіемъ Духа Святаго и властью Христовою опредѣлилъ и установилъ иконопочитаніе, какъ догматъ вѣры неоспоримый для православныхъ, а всѣхъ отвергавшихъ его предалъ анаѳемѣ.

А что прежде этого иконопочитаніе такого значенія не имѣло, т. е. что оно не было для всѣхъ православныхъ неоспоримымъ догматомъ, а отвергавшіе его не становились eo ipso еретиками и не подлежали отлученію, — объ этомъ помимо всего прочаго громко свидѣтельствуетъ такой, напримѣръ, фактъ.

За сто слишкомъ лѣтъ до начала иконоборческихъ смутъ марсельскій епископъ Серенъ разбилъ и выбросилъ изъ своей каѳедраль-

ной церкви священныя изображенія, говоря, что почитаніе ихъ есть идолопоклонство. Если иконопочитаніе было уже въ то время обязательнымъ и явнымъ догматомъ православія, то Серенъ оказался еретикомъ. Дѣло доходитъ до папы. Папою былъ тогда св. Григорій Двоесловъ. Какъ же отнесся этотъ столпъ церкви къ рѣзкому поступку подчиненнаго ему епископа? Объявилъ ли его отлученнымъ отъ церкви? Или по крайней мѣрѣ призвалъ его на церковный судъ? Ничуть не бывало. Папа пишетъ марсельскому епископу посланіе, въ которомъ весьма хвалитъ его за правомысліе, но порицаетъ за необдуманную ревность и затѣмъ объясняетъ, что божеское поклоненіе иконамъ должно быть запрещаемо, но самыя иконы допускаемы для поученія несвѣдущихъ людей. Приведемъ собственныя слова св. Григорія: Perlatum siquidem ad nos fuerit quod, inconsiderato zelo succensus, sanctorum imagines sub hac quasi excusatione, ne adorari debuissent, confregeris. Et quidem quia eas adorari vetuisses, *omnino laudavimus*; fregisse vero reprehendimus. Aliud est enim picturam aborare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere. Frangi ergo non debuit quod non ad adorandum in ecclesiis, sed ad instruendas solummodo mentes fuit nescientium collocatum [40]. Вотъ и все. Понималъ же однако этотъ великій учитель церкви, одинаково прославленный и на Западѣ и на Востокѣ, понималъ же онъ различіе между явною ересью и неосмотрительнымъ рвеніемъ, не могъ же онъ подвергнуть легкому выговору того, кто заслуживалъ бы анаѳему. Ибо дѣйствуя подобно иконоборцамъ марсельскій епископъ и разсуждалъ какъ они. Всѣ иконоборцы безъ исключенія возставали именно противъ божескаго поклоненія иконамъ, какъ нѣкоего идолопоклонства. Они истребляли священныя изображенія именно sub hac quasi excusatione, ne adorari debuissent. Заблужденіе у нихъ, также какъ и у Серена, состояло въ томъ, что изъ вѣрной посылки они выводили ложное заключеніе, истинному принципу давали невѣрное примѣненіе вслѣдствіе того, что не различали безусловнаго божескаго поклоненія изображеніямъ отъ ихъ относительнаго почитанія. Во всякомъ случаѣ невозможно указать ни малѣйшей черты различія между приведеннымъ дѣйствіемъ и разсужденіемъ епископа Серена съ одной стороны и такими же дѣйствіями и разсужденіями иконоборцевъ — съ другой, кромѣ того различія, на которомъ мы настаиваемъ.

[40] S. Gregorii M. Opera ed Migne T. III, coll. 1128 и 1129.

именно *различія въ эпохѣ*. Приведенное посланіе св. Григорія къ Серену было бы совершенно *невозможно*, если бы истина иконопочитанія была въ то время общепризнаннымъ въ церкви догматомъ вѣры. Если же она не была таковымъ, то что дѣлается съ теоріей, отрицающей всякое догматическое развитіе, утверждающей, что всѣ догматы православія *безъ исключенія*, слѣдовательно и догматъ объ иконопочитаніи, существовали съ самаго начала отъ Христа и апостоловъ, какъ *явныя* и для всей церкви *обязательныя* данныя Откровенія?

Этой теоріи приходится такъ плохо въ данномъ пунктѣ, что ея защитники обнаруживаютъ верхъ отчаянія и самозабвенія, прибѣгая даже подъ сѣнь папскаго авторитета. Они указываютъ намъ на то, что папа Григорій II отлучилъ отъ церкви императора Льва Исаврянина какъ иконоборца задолго до седьмого вселенскаго собора. Одно изъ двухъ: или папа какъ верховный учитель вселенской церкви имѣлъ право предварить соборъ въ рѣшеніи догматическаго вопроса, чего наши противники конечно ни за что не допустятъ; или же Григорій II анаѳематствовалъ Льва Исаврянина лишь въ томъ смыслѣ, въ какомъ св. Кириллъ анаѳематствовалъ Несторія. Въ обоихъ случаяхъ этотъ фактъ никакой опоры нашимъ противникамъ дать не можетъ.

XIX.

Нашъ взглядъ, по которому *частныя* истины православнаго вѣроученія были сперва для церковнаго сознанія неясны и неопредѣленны, а слѣдовательно и необязательны, и лишь въ теченіе вѣковъ по поводу различныхъ заблужденій выяснились, получали всецерковное опредѣленіе и тогда только становились общеобязательными догматами, этотъ взглядъ не есть чья-нибудь теорія, а простое выраженіе историческаго факта. Такъ что для оправданія этого взгляда на исторической почвѣ намъ не нужно было вводить читателя въ какія-нибудь свои особыя соображенія, а пришлось просто напомнить ему, какъ было дѣло. Догматическое расчлененіе единой христіанской истины есть господствующій фактъ церковной исторіи отъ начала четвертаго и до конца осьмого вѣка. Задача церковнаго вѣроучительства состояла не въ открытіи новыхъ истинъ, а въ новомъ раскрытіи одной и той же первоначальной истины. Новизна при этомъ была двоякая: во-первыхъ, нова была самая опредѣленность, съ какою тѣ или другія части вѣроученія выступали въ церковномъ сознаніи, — опре-

дѣленность, не допускавшая для добросовѣстныхъ православныхъ никакихъ *дальнѣйшихъ* недоразумѣній въ томъ же самомъ смыслѣ: а во-вторыхъ, новъ былъ обязательный характеръ, которымъ облекались извѣстные пункты вѣроученія послѣ всецерковнаго о нихъ постановленія. А первоначальная неопредѣленность и необязательность тѣхъ или другихъ истинъ позволяли, какъ мы видѣли, даже великимъ учителямъ церкви имѣть погрѣшительныя мнѣнія относительно этихъ истинъ, не впадая однако въ ересь. Между тѣмъ всякое малѣйшее заблужденіе относительно догмата вѣры есть ересь, отлучающая отъ церкви. Такимъ образомъ г. Стоянову и его единомышленникамъ предстоитъ дилемма: или признать многихъ святыхъ отцовъ еретиками (чего да не будетъ!), или же допустить, что тѣ истины, относительно которыхъ они заблуждались, не были еще догматами вѣры, каковыми стали впослѣдствіи, а это значитъ отказаться отъ своей анти-исторической теоріи о какомъ-то готовомъ и неприкосновенномъ «каталогѣ догматовъ», будто бы общеизвѣстномъ для всей церкви отъ временъ Христа и апостоловъ [41].

Нѣтъ ли здѣсь однако какого-нибудь недоразумѣнія? Почтенный писатель «Вѣры и Разума» съ такою увѣренностью говоритъ объ этомъ первоначальномъ, отъ Христа и апостоловъ идущемъ каталогѣ догматовъ, что мы затрудняемся предположить здѣсь чистый вымыселъ; а съ другой стороны еще труднѣе себѣ представить, чтобы въ этомъ изначальномъ Христовомъ и апостольскомъ каталогѣ были явно и положительно начертаны такія догматическія опредѣленія (напр. о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ, или объ иконопочитаніи), которыя вырабатывались такъ сказать на глазахъ позднѣйшей исторіи. Быть можетъ г. Стояновъ эти позднѣйшія догматическія опредѣленія вселенской церкви признаетъ лишь *изъясненіями* первоначальныхъ догматовъ, въ коихъ заключалась лишь *общая сущность* тѣхъ позднѣйшихъ догматическихъ положеній; другими словами, можетъ быть г. Стояновъ допускаетъ различіе между догматами основоположными, прямо свыше данными, коихъ число безусловно неизмѣнно, и догматами изъяснительными, установляемыми церковью и коихъ число возрастаетъ по мѣрѣ надобности вслѣдствіе ересей и т. п. Если бы такъ, то нашъ споръ пришелъ бы къ благополучному исходу. Мы сдѣлали бы только въ этомъ случаѣ два замѣчанія: во-первыхъ, что пока не

[41] См. „Вѣра и Разумъ“, 1885, іюнь, кн. первая, стр. 701 и passim.

будетъ намъ представлено точнаго счета *первоначальныхъ* апостольскихъ догматовъ, безспорныхъ и безусловно-обязательныхъ для церкви съ самаго ея основанія, мы останемся при своемъ убѣжденіи, что этотъ счетъ очень не великъ, а именно, что онъ сводится всего къ одному *перводогмату совершенной богочеловѣчности,* въ немъ же логически заключается вся полнота истины; а во-вторыхъ, мы замѣтимъ, что это первоначальное и неизмѣнное откровеніе, заключающее въ себѣ сущность всѣхъ дальнѣйшихъ догматическихъ опредѣленій, весьма похоже на тотъ depositium fidei, о которомъ говорятъ и католическіе богословы, а «изъяснительный догматъ» даже этимологически напоминаетъ dogma explicitium; вообще же такой взглядъ въ сущности сводится къ отрицаемой и порицаемой г. Стояновымъ теоріи догматическаго развитія, правильно понимаемаго. Итакъ, мы боимся, что наше примирительное предположеніе не будетъ принято нашимъ оппонентомъ. Въ такомъ случаѣ ему придется настаивать на строгомъ смыслѣ своей анти-исторической теоріи, т. е. утверждать, что всѣ безъ исключенія догматическія положенія, когда-либо принятыя православною церковью, заключались явно и опредѣленно въ неизмѣнномъ и неприкосновенномъ «каталогѣ догматовъ», идущемъ отъ Христа и апостоловъ. Но какъ же объяснить тогда ту странность, что этотъ догматическій каталогъ болѣе извѣстенъ нынѣ въ Харьковѣ, нежели въ Антіохіи и Александріи пятаго вѣка, и что г. Стояновъ или цитуемые имъ писатели французскаго журнала «Union Chrétienne» тверже знаютъ число и значеніе апостольскихъ догматовъ, нежели блаженный Θеодоритъ, св. Кириллъ Александрійскій, св. Григорій Двоесловъ, не говоря уже о св. Іустинѣ философѣ или св. Діонисіи Великомъ? Да и не однихъ святыхъ отцовъ, но даже и еретиковъ не слѣдуетъ, мнѣ кажется, ставить въ слишкомъ ужъ несообразное положеніе. Если всѣ догматы православія наперечетъ были общеобязательны въ церкви, то значитъ они были и общеизвѣстны. А въ такомъ случаѣ значитъ еретикамъ приходилось утверждать, что въ церковномъ вѣроученіи нѣтъ и не было такихъ положеній, которыя, какъ всѣмъ было извѣстно, изначала и всегда тамъ находились. Такъ, напримѣръ, всѣмъ было извѣстно и для всѣхъ безспорно изначала (по анти-исторической исторіи), что въ Христѣ двѣ воли и два дѣйствія, и вдругъ являются монофелиты и вопреки этому явному общеизвѣстному факту начинаютъ утверждать, что церковь никогда ничего не учила и даже не знала о двухъ воляхъ. Несмотря на такую явную

и ни съ чѣмъ несообразную ложь, эти еретики однако имѣютъ великій успѣхъ и даже привлекаютъ къ себѣ большую часть церкви, которая въ этомъ случаѣ какъ бы говорила: я признаю, что я никогда не вѣрила въ то, во что я, какъ извѣстно, всегда съ самаго начала вѣрила. И чѣмъ же кончается дѣло согласно этому странному взгляду? Собираются православные епископы, и такъ какъ *спорнаго* догматическаго вопроса не могло быть, ибо истина о двухъ воляхъ какъ и всѣ прочія истины вѣры была изначала готовымъ и всегда безспорнымъ догматомъ, то собору оставалось только повторить то прежнее догматическое положеніе, противъ котораго завѣдомо лживо возставали еретики, и вотъ это простое *повтореніе* старой всѣмъ извѣстной истины внезапно производитъ необычайное дѣйствіе: еретики поражены и теряютъ подъ собою церковную почву, православіе торжествуетъ, и множество людей, передъ тѣмъ неизвѣстно почему отступившихъ отъ своего всегдашняго убѣжденія, опять къ нему возвращаются *единственно* потому только, что услыхали повтореніе догматической аксіомы, извѣстной имъ самимъ споконъ вѣка какъ дважды два четыре!

Мы вполнѣ увѣрены въ православіи почтеннаго писателя «Вѣры и Разума», но взглядъ его, согласно которому все нынѣ обязательное и неоспоримое въ церкви имѣло всегда и съ самаго начала тотъ же характеръ обязательности и неоспоримости, — этотъ взглядъ мы не можемъ назвать иначе какъ скрытымъ *старовѣрствомъ*, не имѣющимъ однако тѣхъ извиненій простоты и незнанія, какія принадлежатъ явному старовѣрчеству. Нѣкоторыя разсужденія нашего почтеннаго автора прямо напомнили намъ ту увѣренность, съ какою иной старовѣръ заявляетъ, что двуперстное сложеніе крестнаго знаменія преподано апостоломъ отъ Самого Христа. Г-нъ Стояновъ, излагая тѣ или другія наши мысли, неоднократно восклицаетъ: «такъ не можетъ мыслить православный богословъ!» Мы не желаемъ воздать ему тѣмъ же. Мы нисколько не сомнѣваемся въ его качествѣ православнаго богослова. Поэтому мы не скажемъ: «православные богословы *не могутъ* мыслить такъ, какъ мыслитъ г. Стояновъ», — мы скажемъ только: православные богословы *не должны* такъ мыслить.

XX.

Православіе держится не одною стариною, а вѣчно живымъ Духомъ Божіимъ. Догматическія опредѣленія вселенскихъ соборовъ при-

нимались церковью не потому, чтобы они были стары — напротивъ они въ извѣстномъ смыслѣ были новы, — а потому, что они были *истинны;* они принимались въ силу своей внутренней связи съ основнымъ даннымъ христіанскаго откровенія. Соотвѣтственно этому и еретическія мнѣнія отвергались и осуждались не потому, чтобы они были новы — напротивъ, они иногда бывали очень стары, — а потому, что они были *ложны;* они осуждались въ силу ихъ внутренняго противорѣчія (болѣе или менѣе прикрытаго) самому существу богочеловѣческой истины. Поэтому, когда дѣло идетъ объ извѣстныхъ ученіяхъ католической церкви, то и тутъ нужно рѣшать вопросъ по существу и осуждать эти ученія не по мѣрѣ ихъ новизны, а по мѣрѣ ихъ несогласія съ истиною христіанства, вѣчною въ своемъ существѣ, а въ частностяхъ своихъ постепенно раскрываемою и утверждаемою вѣроучительными актами вселенской церкви.

Между тѣмъ нашъ почтенный оппонентъ предрѣшаетъ всѣ вопросы именно съ точки зрѣнія старины или новизны: сопоставляя «новые латинскіе догматы» съ направленными противъ нихъ положеніями нашихъ восточныхъ богослововъ, онъ безусловно осуждаетъ первые какъ *прогрессивные,* а вторые безусловно оправдываетъ, какъ *консервативные.* «Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ онъ, какимъ характеромъ отличаются догматическія положенія нашей православной церкви, направленныя къ отверженію латинскихъ измышленій, и какимъ характеромъ отличаются новые латинскіе догматы, стоящіе въ борьбѣ съ догматическими положеніями православной церкви? Намъ кажется, что самъ г. Соловьевъ не можетъ отвергать того, что новыя догматическія положенія восточныхъ богослововъ (да позволено будетъ намъ пока выразиться такъ) внесены въ православную догматику для огражденія или защиты вселенскаго догмата *въ томъ видѣ,* въ какомъ онъ исповѣдывался древнею церковью вездѣ, всѣми и на пространствѣ девяти вѣковъ, а въ Восточной церкви и до настоящаго времени; латинская же церковь привноситъ въ этотъ догматъ нѣчто новое, *истинное или неистинное* — не будемъ пока обращать на это никакого вниманія (sic), нѣчто такое, что не исповѣдывалось всѣми, всегда и на пространствѣ всѣхъ (?) вѣковъ. На примѣрахъ это будетъ яснѣе. Духъ Святый, учитъ наша догматическая наука, исходитъ *отъ одного* Отца; выраженіе *отъ одного* какъ будто есть новая прибавка въ нашихъ теологіяхъ; по крайней мѣрѣ, ее нельзя находить въ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ. Тѣмъ не менѣе эта при-

бавка, какъ это само собою очевидно, явилась въ нашихъ догматикахъ лишь для строгаго охраненія вселенскаго догмата отъ внесенія въ него *всякихъ* новыхъ мнѣній, *быть можетъ истинныхъ*, а быть можетъ и ложныхъ, но во всякомъ случаѣ неизвѣстныхъ *древней* святой церкви» [42]. И далѣе, приложивъ то же мѣрило къ двумъ другимъ спорнымъ вопросамъ, нашъ авторъ резюмируетъ свою мысль такимъ образомъ: «Когда вопреки ученію вселенской церкви о томъ, что Духъ Святый исходитъ отъ Отца, латиняне говорятъ: *нѣтъ*, Онъ исходитъ отъ Отца и Сына; вопреки догмату о всеобщности вліянія первороднаго грѣха, латиняне говорятъ: *нѣтъ*, Пресвятая Дѣва была изъята отъ этого вліянія; или наконецъ, когда вопреки вселенскому догмату о непогрѣшимости церкви, латиняне говорятъ: конечно, церковь непогрѣшима, *но* и папа тоже непогрѣшимъ: то эти *нѣтъ*, эти *но* утверждаютъ нѣчто такое, что не содержится во вселенскихъ догматахъ. Быть можетъ утверждаемое ими не противорѣчитъ вселенскимъ догматамъ; *быть можетъ оно даже истинно;* допустимъ это пока: но во всякомъ случаѣ они *вносятъ* въ догматъ *новое содержаніе, новый признакъ, новую мысль*. Итакъ, *существенное* различіе нашихъ новыхъ догматическихъ положеній (позволимъ себѣ употребить это неточное выраженіе) отъ новыхъ латинскихъ догматовъ состоитъ въ томъ, что первые *консервативнаго* характера, а вторые — *прогрессивнаго*, первые ограждаютъ вселенскій догматъ, а вторые — разрушаютъ его ограду и привносятъ въ него *нѣчто новое*, первые защищаютъ догматъ *въ его прежнемъ видѣ*, а вторые совершенно равнодушны къ этой защитѣ, или, по крайней мѣрѣ, не имѣютъ въ виду этой защиты» [43].

Мы сдѣлали эту выписку не для того, чтобы изслѣдовать затронутые здѣсь догматическіе вопросы объ исхожденіи Духа Св., о непорочности Пресв. Дѣвы и о папской непогрѣшимости. Допустимъ заранѣе, что въ этихъ вопросахъ наши восточные богословы совершенно правы, а католики заблуждаются. Наша теперешняя задача состоитъ только въ томъ, чтобы расчистить почву для правильнаго изслѣдованія этого дѣла. Поэтому мы не можемъ обойти то ошибочное, старовѣрческое (въ дурномъ смыслѣ этого слова) предрѣшеніе всѣхъ спорныхъ вопросовъ, какое мы находимъ у нашего критика.

---

[42] „Вѣра и Разумъ“ 1855, августъ, кн. первая, отд. церковный, стр. 179.

[43] Тамъ же, стр. 182.

Для него католическія ученія безповоротно осуждены за то одно уже, что они вносятъ въ догматику новую мысль, новое содержаніе, за то одно, что они прогрессивны. По его разсужденію, если дано извѣстное догматическое положеніе, то, чтобы сохранить его истинный смыслъ, намъ достаточно повторять это положеніе съ прибавленіемъ частицъ, безусловно исключающихъ всякій новый признакъ, каковы: *только, единственно* и т. п. Если же напротивъ данное положеніе будетъ распространено или дополнено новымъ признакомъ съ помощью частицъ: *но вмѣстѣ съ тѣмъ, съ другой стороны* и т. п., то оно этимъ самымъ будетъ разрушено. Я долженъ рѣшительно сказать, что изложенный мною со словъ г. Стоянова апологетическій пріемъ *никуда не годится.* Странно, неприлично, опасно защищать свое православіе точь-въ-точь тою самою аргументаціею, которую всегда употребляли «жестоковыйные» іудеи противъ христіанства и всѣ еретики безъ исключенія — противъ догматовъ вселенской церкви. Хорошо г. Стоянову спорить со мною, своимъ единовѣрцемъ христіаниномъ и при томъ о вопросахъ, хотя весьма важныхъ и интересныхъ, но собственно личнаго спасенія нашей души не рѣшающихъ. Кто бы изъ насъ ни былъ правъ, и убѣдитъ ли кто изъ насъ другого, все равно благодатныя средства спасенія во Христѣ и церкви, нами получаемыя, при насъ и останутся. Но что бы сказалъ этотъ ревнитель православія, если бы ему пришлось имѣть дѣло съ іудеемъ, желающимъ утвердить старую правду іудейства противъ того, что онъ, іудей, считаетъ «новыми вымыслами» христіанства, какъ бы сталъ возражать ему г. Стояновъ съ своей консервативной точки зрѣнія? Мнѣ представляется, что между ними долженъ бы былъ произойти такой разговоръ:

Іудей: Вы согласны, что истина единства Божія есть самая несомнѣнная и первоначальная истина, ввѣренная отцамъ нашимъ отъ самого Бога? — *Г. Стояновъ:* Не сомнѣваюсь. — *Іудей:* Должны ли мы дорожить этою истиною? — *Г. Стояновъ:* Конечно должны. — *Іудей:* А потому и ограждать ее? — *Г. Стояновъ:* Да. — *Іудей:* Итакъ, видя, что разные *гоимъ* (язычники) покушаются на чистоту этой истины, мы имѣемъ право и даже обязаны усиленно настаивать на этой истинѣ и твердить, что Богъ единъ, только единъ, исключительно единъ. — *Г. Стояновъ:* Но божественное откровеніе учитъ также, что Богъ троиченъ въ лицахъ. — *Іудей:* А это же для насъ большая новость. Отцы этого отъ Бога не слыхали и намъ не передавали. Из-

начала намъ всѣмъ извѣстно только, что Богъ единъ. — *Г. Стояновъ:* Но единство Божіе не исключаетъ троичности. Мы такъ же какъ и вы утверждаемъ, что Богъ единъ въ существѣ Своемъ, *но* вмѣстѣ съ тѣмъ троиченъ въ лицахъ. — *Іудей:* Можетъ быть! Можетъ быть, утверждаемое вами не противорѣчитъ единобожію, можетъ быть даже истинно; допустимъ это пока: но во всякомъ случаѣ эти ваши *но,* эти ваши *вмѣстѣ съ тѣмъ* — утверждаютъ нѣчто такое, что не содержится въ простой и первоначальной истинѣ единобожія, они вносятъ въ нее новое содержаніе, новый признакъ, новую мысль ... — *Г. Стояновъ:* Однако въ Ветхомъ Завѣтѣ есть указанія на истину св. Троицы, есть какъ бы нѣкоторый зачатокъ новозавѣтнаго Откровенія. — *Іудей:* Зачатокъ? Значитъ по-вашему божественная истина развивается какъ какой-нибудь естественный предметъ? Зачатокъ, развитіе — это языческія слова, благочестивый іудей не можетъ этого слушать. Я знаю кто это выдумалъ: нѣмецкіе философы и католическіе богословы. Истину откровенія нельзя развить, къ истинѣ откровенія *нельзя ничего придавать.* — *Г. Стояновъ:* А что же вы сами дѣлаете, когда утверждаете въ Божествѣ *только* единство. Слово *только* какъ будто есть новая прибавка въ вашей теологіи. — *Іудей:* Да, прибавка, но какая? И для чего она нами сдѣлана? Эта прибавка, какъ само собою очевидно, явилась въ нашей религіи лишь для строгаго охраненія первоначальной богодарованной заповѣди отъ внесенія въ нее *всякихъ новыхъ мнѣній, быть можетъ истинныхъ,* а быть можетъ и ложныхъ, но во всякомъ случаѣ неизвѣстныхъ древнему святому Израилю. Итакъ, существенное различіе нашей прибавки отъ вашихъ новыхъ догматовъ состоитъ въ томъ, что первая консервативнаго характера, а вторые — прогрессивнаго; первая ограждаетъ истину единобожія, а вторые — разрушаютъ ея ограду и привносятъ въ нее нѣчто новое; первая защищаетъ Откровеніе *въ его прежнемъ видѣ,* а вторые совершенно равнодушны къ этой защитѣ, или, по крайней мѣрѣ, не имѣютъ ее въ виду. — *Г. Стояновъ:* Допустите однако, что нельзя одинаково цѣнить это ваше мнѣніе объ исключительнмъ единствѣ въ Божествѣ и общую намъ съ вами первоначальную истину единобожія? — *Іудей:* Нѣтъ, не могу допустить и этого. Кто любитъ первоначальную истину единобожія, тотъ долженъ любить и охрану или защиту этой истины. Наше ученіе не есть спорное богословское мнѣніе, а истина; его истина подтверждается и такъ сказать гарантируется возложенною на насъ самимъ Богомъ обязан-

ностью защищать и охранять первоначальную заповѣдь вѣры — и нашею вѣрностью этой заповѣди» [44].

XXI.

Легко видѣть, что консервативное оружіе нашего православнаго богослова вырывается у него изъ рукъ не только внѣшними врагами христіанства, но и внутренними врагами, — всевозможными еретиками, желавшими для лучшаго охраненія христіанской догмы запереть ее на ключъ, желавшими остановить возрастающее разумѣніе церкви, запретить движущемуся въ ней Духу. По мнѣнію г. Стоянова, прибавляя къ извѣстному истинному положенію такія слова, какъ *только*, *единственно* и т. п., мы не привносимъ въ прежнюю истину никакого новаго признака, а только ограждаемъ ее отъ нововведеній. Пагубная ошибка! Что можетъ быть несомнѣннѣе для всякаго христіанина какъ положеніе, что Христосъ есть Богъ? И вотъ для строгаго охраненія этого вселенскаго догмата односторонніе консерваторы пятаго вѣка прибѣгаютъ къ излюбленному нашимъ богословомъ пріему, и начинаютъ утверждать, что Христосъ *только* Богъ, что въ Немъ послѣ воплощенія пребываетъ *одно* лишь Божество. Церковь осудила этихъ прямолинейныхъ охранителей. Но какія же слова она сама употребила, чтобы раскрыть и выразить полную христіанскую истину по данному вопросу? Да именно тѣ самыя прогрессивныя или распространительныя частицы, которыя отвергаются нашимъ богословомъ. Церковь опредѣлила и утвердила, что Христосъ есть совершенный Богъ, *но вмѣстѣ съ тѣмъ* и совершенный человѣкъ, что въ Немъ пребываетъ Божество, *но также и* человѣчество.

Мнѣ нѣтъ надобности перечислять всѣ тѣ случаи въ исторіи догматовъ, когда охранительное подчеркиваніе истинныхъ положеній превращало ихъ въ ложныя и когда, напротивъ, присоединеніе къ

[44] Сравни „Вѣра и Разумъ" l. cit., стр. 170, 182, 184. Читатель замѣтилъ, что нашъ іудей, сохраняя вполнѣ свою іудейскую точку зрѣнія, удобно пользуется для ея защиты мыслями и выраженіями г. Стоянова. Если этотъ почтенный авторъ сочтетъ весь приведенный діалогъ за пустую шутку, то мы обязуемся представить ему изъ сочиненій дѣйствительныхъ еврейскихъ полемистовъ противъ христіанства цѣлыя разсужденія совершенно тождественныя съ его собственными „консервативными" разсужденіями.

прежней истинѣ новаго признака восполняло эту истину. Внимательный читатель самъ припомнитъ такіе случаи. Изо всего этого необходимо вытекаетъ то заключеніе, что если (какъ мы это заранѣе допустили) положенія нашихъ восточныхъ богослововъ, направленныя противъ латинскихъ догматовъ, выражаютъ собою истину, то они должны имѣть совсѣмъ другія основанія, нежели тѣ, что приводятся г. Стояновымъ. Истина этихъ богословскихъ положеній не можетъ основываться только на томъ, что они будто бы имѣютъ консервативный характеръ. Ибо самъ по себѣ этотъ догматическій консерватизмъ не только не составляетъ ручательства въ истинѣ, но весьма часто бываетъ удобною опорою для заблужденія. Странно, неприлично, опасно ставить наше православіе подъ сѣнь того самаго мнимо-консервативнаго знамени, которое воздвигали аріане противъ ὁμοούσιος, несторіане — противъ θεοτόκος, монооелиты — противъ двоякой воли и дѣйствія и т. д. Вмѣсто того, чтобъ сводить православіе къ консерватизму, нашъ почтенный противникъ долженъ бы былъ своему консерватизму придать православный, а не старовѣрческій характеръ. Опытъ церковно-историческаго прошлаго заставляетъ насъ рѣшительно утверждать, что единственный способъ для охраненія православной истины есть правильное прогрессивное раскрытіе этой истины въ новыхъ все болѣе и болѣе полныхъ опредѣленіяхъ, изрекаемыхъ учащею церковью съ изволенія и съ помощью пребывающаго въ ней Духа Святаго и по ея собственному полномочію согласно апостольской формулѣ: *изволися Духу Святому и намъ*.

Для такого подвижнаго охраненія или, что то же, развитія истины требуется *церковь какъ реальное живое существо*, непрерывно возрастающее въ духовной силѣ и разумѣніи. О возрастаніи *божественныхъ силъ* въ церкви, какъ выражается г. Стояновъ, — я никогда не говорилъ. Если же нужно возвести нашъ споръ на почву общихъ принциповъ, то лишь въ понятіи о самой церкви окажется между нами коренное и положительное разногласіе. Постараемся дать этому разногласію ясное и опредѣленное выраженіе.

Вообще говоря мы согласны съ нашимъ противникомъ въ томъ, что онъ признаетъ, и расходимся лишь относительно того, что онъ отрицаетъ. Въ области религіозной истины онъ признаетъ и различаетъ два основные элемента. Эта истина въ своемъ дѣйствительномъ конкретномъ явленіи слагается для него изъ двухъ производителей, весьма далекихъ другъ отъ друга по достоинству и значенію; а именно.

мы имѣемъ здѣсь, во-первыхъ, данныя Откровенія, безусловно-неизмѣнныя, разъ навсегда сообщенныя и составляющія для насъ исключительно предметъ благочестиваго охраненія, и во-вторыхъ, мы находимъ здѣсь дѣятельность частнаго ума, личнаго и народнаго, старающагося съ одной стороны *оградить* богооткровенную истину отъ всякихъ нововведеній, а съ другой стороны самостоятельно работающаго надъ тѣми религіозными задачами, которыя не рѣшены и никогда не будутъ рѣшены прямыми данными Откровенія и навсегда предоставлены нашему свободному изслѣдованію. Изъ этихъ двухъ факторовъ первый (т. е. данныя Откровенія) есть божественный и потому абсолютный, а второй (т. е. дѣятельность частныхъ умовъ) есть элементъ человѣческій и потому относительный. Я не менѣе чѣмъ г. Стояновъ признаю и различаю эти двѣ стороны въ нашемъ религіозномъ сознаніи. Вмѣстѣ съ тѣмъ я признаю, что въ христіанскомъ мірѣ, основанномъ на истинѣ *богочеловѣчества,* эти два элемента — божескій и человѣческій — нераздѣльно и несліянно связаны въ единомъ и живомъ цѣломъ, — и это живое богочеловѣческое единство я вижу въ единой, святой, каѳолической и апостольской церкви. По взгляду же г. Стоянова — и въ этомъ его отрицательная сторона, съ которою мы несогласны — оба различные элемента, божескій и человѣческій, не связаны между собою на землѣ никакимъ существеннымъ и живымъ богочеловѣческимъ единствомъ, а пребываютъ каждый въ своей отдѣльности, находясь лишь въ относительной и такъ сказать раздробленной связи между собою. Другими словами, для такого взгляда церковь есть лишь терминъ, выражающій моральное отношеніе, тогда какъ я за этимъ моральнымъ отношеніемъ признаю еще реально-метафизическое существо церкви, единое и недѣлимое, живое, подвижное и развивающееся. Г. Стояновъ съ своей точки зрѣнія долженъ понимать апостольскія выраженія о церкви какъ *тѣлѣ* Христовомъ, какъ невѣстѣ или женѣ Христовой — лишь въ переносномъ смыслѣ, тогда какъ мы придаемъ этимъ выраженіямъ хотя таинственное, но совершенно реальное значеніе.

Между тѣмъ, упуская изъ виду реальное единство церкви, нельзя устоять и на моральномъ ея единеніи. Въ самомъ дѣлѣ, усилія отдѣльныхъ умовъ въ постиженіи и усвоеніи высшей истины приводятъ обыкновенно лишь къ несогласіямъ и раздорамъ. На этой скользкой почвѣ не поможетъ и консерватизмъ, стремящійся не постигать, а лишь охранять богооткровенную истину. Вѣдь для того, чтобы охра-

нять ее *съ толкомъ*, нужно же имѣть о ней какое-нибудь понятіе. А въ такомъ случаѣ одно изъ двухъ: или каждый будетъ понимать эту истину по-своему, и тогда не будетъ никакого единомыслія и сама эта истина *какъ единая* исчезнетъ или превратится въ пустое слово, а на дѣлѣ будетъ столько же мнимо-божественныхъ истинъ, сколько отдѣльныхъ умовъ. Или же мы признаемъ, что божественная истина *не должна* пониматься каждымъ по-своему: тогда въ чемъ же начало ея единства, упраздняющее частный произволъ, т. е. чѣмъ должно опредѣляться согласіе всѣхъ вѣрующихъ въ разсужденіи божественной истины, или какимъ путемъ можетъ быть установлено религіозное единомысліе? Невозможность найти такое объединяющее начало съ точки зрѣнія нашего противника вынуждаетъ его къ отчаянному средству, и именно вмѣсто того, чтобы найти и указать опредѣляющее начало религіознаго единомыслія, онъ просто предполагаетъ такое единомысліе какъ фактъ: существуютъ, говоритъ онъ, такія догматическія истины, которыя всегда, вездѣ и всѣми признавались, ихъ-то и нужно держаться; знаменитый афоризмъ Викентія Лиринскаго quod semper, quod ubique quod ad omnibus представляется для г. Стоянова какъ надежный якорь для охранительнаго единенія. Но увы! Якорь этотъ давно оторвался и лежитъ на днѣ морскомъ, и привязать его къ нашему кораблю нѣтъ никакой возможности. Не входя въ разборъ собственныхъ мыслей автора Commonitorium, во многомъ весьма важныхъ и справедливыхъ, мы укажемъ только на одно несомнѣнное обстоятельство. Даже въ пятомъ вѣкѣ, когда былъ высказанъ приведенный афоризмъ, онъ не имѣлъ и не могъ имѣть практическаго употребленія; и въ тѣ времена догматическіе споры рѣшались не такъ просто. А въ настоящее время, при современномъ расчлененіи православной догматики и при несомнѣнныхъ успѣхахъ исторической критики пользоваться этимъ афоризмомъ какъ критеріемъ правомыслія *въ спеціальныхъ догматическихъ вопросахъ* можно только въ томъ случаѣ, если мы заранѣе скинемъ со счета всѣ времена, всѣ мѣста и всѣхъ людей, мыслившихъ не по-нашему. Но въ такомъ случаѣ откровеннѣе будетъ прибѣгнуть къ другому латинскому афоризму: sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. Это будетъ лучше, чѣмъ сводить изреченіе Викентія Лиринскаго къ пустой и безполезной тавтологіи, гласящей, что всѣ наши единомышленники всегда и вездѣ мыслили какъ мы.

Съ нашей же точки зрѣнія между относительнымъ умомъ отдѣль-

ныхъ человѣческихъ лицъ и абсолютнымъ даннымъ божественнаго Откровенія стоитъ не выдуманный призракъ всеобщаго единомыслія, а реальные и живые органы единства въ реальномъ и живомъ существѣ церкви: ихъ то свыше уполномоченное и съ Божіею помощью соединенное дѣйствіе вводитъ сѣмя Божественной истины въ точныя и отчетливыя формы и опредѣленія какъ въ единую и общеобязательную грань для всѣхъ частныхъ умовъ, богословствующихъ о данной истинѣ. Живая церковь, органически объединенная и внутренно солидарная, скрѣпленная неразрывною іерархическою связью, есть совершенно реальное и самостоятельное существо. Ея вселенское учительство въ опредѣленіяхъ своихъ является не простымъ свидѣтельствомъ существующей въ тѣхъ или другихъ мѣстныхъ церквахъ вѣры; ибо хотя совокупность вѣрующихъ въ своей цѣлости несомнѣнно держитъ и сохраняетъ вѣру, но эта общая вѣра не имѣетъ сама по себѣ достаточной ясности и опредѣленности и пребываетъ болѣе въ области сердечнаго чувства; — чтобы закрѣпить ее, чтобы выразить религіозное чувство въ религіозномъ догматѣ, вселенское учительство церкви пользуется даннымъ ему изначала полномочіемъ и свыше обѣщанною помощью: шедше научите вся языки — и се Азъ съ вами есмь до скончанія вѣка. Оно поступаетъ здѣсь по божественному праву, и въ его рѣшеніяхъ проявляется свободное движеніе — того Духа Божія, который живетъ въ церкви. Въ этихъ рѣшеніяхъ вселенской церкви участвуютъ всѣ принадлежащіе къ ней, не только духовные, но и міряне, но участвуютъ не своимъ отдѣльнымъ *особымъ мнѣніемъ* и волею, — ибо вселенскій соборъ не есть польскій сеймъ, куда всякій лѣзъ съ своимъ *не позволямъ*, — а участвуютъ нравственно, актомъ довѣрія и свободнаго признанія, коимъ каждый личный умъ связанъ съ вселенскимъ умомъ церкви и чрезъ эту связь образуетъ изъ него достойное вмѣстилище для дѣйствія Духа Святаго.

А если бы дѣло происходило такъ, какъ представляетъ мой почтенный оппонентъ, т. е. если бы въ актахъ вселенской церкви пастыри ея являлись лишь простыми свидѣтелями о фактической вѣрѣ своей паствы, то для этого не было бы надобности ни въ какомъ особомъ содѣйствіи Духа Святаго, ибо для того, чтобъ засвидѣтельствовать извѣстный фактъ, достаточно было бы обыкновенной человѣческой честности. На вселенскіе соборы, — говоритъ г. Стояновъ, — «надобно смотрѣть какъ на мѣста, гдѣ собранные епископы *свидѣтельствуютъ* объ истинѣ, которой всегда вѣрили и которую *всегда*

исповѣдывали всѣ со временъ апостольскихъ, и лишь при этомъ свидѣтельствѣ просвѣщаетъ и удовлетворяетъ богомудрыхъ отцовъ Духъ Св., наставляющій ихъ на всякую преданную церкви, богооткровенную истину». И далѣе мы читаемъ, что епископы на вселенскихъ соборахъ «суть свидѣтели, и *только* свидѣтели вселенской истины» («Вѣра и Разумъ», авг. I, стр. 199 и 200). Мы рѣшительно отказываемся понять, къ чему тутъ особое просвѣщеніе и наставленіе отъ Духа Св., когда нужно *только* засвидѣтельствовать то, что всѣ и всегда исповѣдывали.

XXII.

По отношенію ко всѣмъ *отдѣльнымъ* людямъ, *какъ таковымъ*, т. е. въ ихъ обособленіи и самомнѣніи опредѣленіе вселенской церкви вовсе не есть простое свидѣтельство объ ихъ вѣрованіяхъ: оно для нихъ формальный законъ, которому они обязаны повиноваться, если хотятъ оставаться въ церкви; по отношенію къ тѣмъ же людямъ, поскольку они суть и сознаютъ себя живыми членами въ живомъ тѣлѣ церкви, поскольку они нераздѣльно солидарны съ цѣлостью церкви, то же самое вселенское рѣшеніе есть ихъ собственное рѣшеніе, которому они свободно слѣдуютъ не какъ внѣшнему условному авторитету, а какъ сознанному выраженію безусловной истины, внутренно обязательной для всѣхъ. Поэтому напрасно нашъ противникъ на нѣсколькихъ страницахъ доказываетъ, что легальность не тождественна съ истиною, какъ будто я или кто-нибудь утверждалъ когда-нибудь подобную несообразность.

Легальность не только не есть «единственный признакъ истины» (кому и когда снилась такая нелѣпость?), но она вообще не можетъ составлять признака истины какъ такой, въ ней самой; легальный характеръ вселенскаго догмата есть только признакъ истины *опознанной и опредѣленной,* и поэтому ставшей обязательной и безспорной, не допускающей возможности *перерѣшенія.* Каковы бы ни были наши частныя мысли, куда бы насъ ни склоняло личное мудрствованіе, но если мы хотимъ быть православными, *мы должны обязательно* признавать Никейскій и Константинопольскій догматъ. Такія законно обязательныя рѣшенія вселенской церкви признаетъ, конечно, и нашъ противникъ. Только онъ думаетъ, что они могутъ удобно замѣняться *народнымъ* рѣшеніемъ догматическихъ вопросовъ, которое по его мнѣнію для насъ также *безусловно обязательно.* Вотъ его собственныя

слова: «Поэтому намъ кажется, что и народное или церковно-народное рѣшеніе догматическихъ вопросовъ, коль скоро оно вполнѣ согласно съ духомъ вселенской церкви и *гармонируетъ съ нашими народными идеалами* (?), *безусловно обязательно для насъ*, какъ обязательно для насъ и мѣстное обычное право, коль скоро оно не противорѣчитъ общему положительному законодательству и вполнѣ освѣщается высшими идеями истины, добра и правды» [45].

Всякій думаетъ, что его окошко освѣщается высшими идеями истины, добра и правды. Точно также всякое частное религіозное мнѣніе въ христіанскомъ мірѣ личное или народное считаетъ себя вполнѣ согласнымъ съ духомъ вселенской церкви. Но что же думаетъ обо всемъ этомъ *сама* вселенская церковь? Тутъ одно изъ двухъ: или сама вселенская церковь не высказываетъ своихъ мыслей, и въ такомъ случаѣ согласіе или несогласіе съ ея духомъ всегда остается гадательнымъ; или же она высказывается, и въ такомъ разѣ нужно слушаться ея самой, а не прибѣгать къ народному рѣшенію догматическихъ вопросовъ и не искать гармоніи съ какими-то народными идеалами. Этихъ идеаловъ столько же, сколько народовъ: быть въ зависимости отъ одного изъ нихъ для догматической истины ничуть не лестно, а гармонировать со всѣми заразъ пожалуй и невозможно. Г. Стояновъ въ концѣ концовъ доходитъ до утвержденія, что «истинно-народное непремѣнно согласно съ богопреданнымъ и богооткровеннымъ» («Вѣра и Разумъ», авг. II, стр. 253). *Какое же* однако *истинно-народное:* испанское, еврейское, голландское, русское? Безъ сомнѣнія, нашъ авторъ разумѣетъ послѣднее. Мы также вѣруемъ и исповѣдуемъ, что русскій народный идеалъ можетъ получить вселенское значеніе, но для этого онъ долженъ и опредѣлиться какъ вселенскій, а не коснѣть въ старовѣрческомъ обособленіи. По нашему убѣжденію, *истинно-народный* русскій идеалъ требуетъ прежде всего соединенія церквей.

Говоря о національномъ рѣшеніи религіозныхъ вопросовъ въ своемъ смыслѣ, г. Стояновъ забываетъ тѣ дѣйствительныя обстоятельства, которыя отнимаютъ у такого рѣшенія всякій обязательный характеръ. *Первое обстоятельство:* Внутреннее личное убѣжденіе бываетъ въ непримиримомъ противорѣчіи съ народнымъ вѣрованіемъ. Если какой-нибудь испанецъ, принадлежащій къ націи католической, придетъ къ внутреннему убѣжденію въ истинѣ восточнаго правосла-

[45] „Вѣра и Разумъ“ 1885, августъ, кн. вторая, отд. церковный, стр. 253.

вія, или хотя бы лютеранства, неужели онъ долженъ оставаться католикомъ потому только, что католичество гармонируетъ съ испанскими народными идеалами и съ понятіемъ испанцевъ о вселенской церкви и ея духѣ? *Второе обстоятельство:* Націи бываютъ непостоянны въ своихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ. Такъ въ Испаніи долгое время господствовало аріанство, а въ концѣ шестого вѣка оно уступило православію; Германія до начала шестнадцатаго вѣка была вся католическою, а потомъ въ ней возобладало протестантство. Какую же обязанность возлагали *національно*-религіозные идеалы на испанца временъ короля Реккареда, или на нѣмца временъ Лютера? *Третье обстоятельство:* У одной и той же націи мы находимъ не только смѣну религіозныхъ убѣжденій во времени, но и одновременное соприсутствіе различныхъ враждующихъ между собою религіозныхъ воззрѣній и учрежденій. Такъ и у насъ въ Россіи на народной почвѣ рядомъ съ православною церковью укоренился враждебный ей расколъ. Если искать гармоніи съ народными идеалами, а духъ вселенской церкви полагать въ *консерватизмѣ* (какъ это дѣлаетъ г. Стояновъ), то что можно возразить противъ нашего старовѣрчества, несомнѣнно народнаго и несомнѣнно консервативнаго? Вообще же для ищущаго истину вовсе неважно, кому, какимъ народамъ принадлежитъ извѣстное религіозное убѣжденіе. Для него важны единственно *основанія* этого религіознаго убѣжденія. Спрашивается не о томъ, *кто* вѣритъ, а *почему* вѣритъ. Основанія же эти должны имѣть всеобщій и объективный характеръ, а не національно-субъективный; ибо народовъ много, а истина одна. Никакой турокъ на вопросъ, почему онъ мусульманинъ, не отвѣтитъ, потому что я турокъ, а будетъ приводить какія-нибудь объективныя основанія, которыя по его понятіямъ могутъ быть убѣдительны и не для турка. Тѣмъ болѣе должно искать такихъ основаній въ христіанствѣ, которое изначала поставило своею задачею собирать воедино всѣ языки. Когда дѣло идетъ о спорномъ вопросѣ между частными церквами, тогда *единственное серьезное основаніе* для рѣшенія дѣла состоитъ въ прямомъ и открытомъ опредѣленіи вселенской церкви, равно обязательномъ для всякой частной церкви. Если только дѣйствительно существуетъ вселенская церковь, то такое рѣшающее дѣйствіе съ ея стороны всегда возможно.

Прямыя и явныя рѣшенія вселенской церкви имѣютъ для насъ не одно формальное значеніе и не внѣшній только авторитетъ. Мы видимъ здѣсь реальное и живое проявленіе богоутвержденной власти,

обусловленное реальнымъ и живымъ дѣйствіемъ Духа Святаго. Рѣшенія вселенской церкви могли бы быть исключительно *внѣшнимъ* авторитетомъ лишь для тѣхъ, кто *внѣ* церкви, — но для нихъ эти рѣшенія не имѣютъ *никакого* авторитета. А для живыхъ членовъ вселенской церкви ея дѣйствія не могутъ быть чуждыми или внѣшними. Каждый истинный членъ церкви самъ нравственно участвуетъ въ ея рѣшеніяхъ — участвуетъ лучшею стороною своего духовнаго существа — довѣріемъ и любовью къ великому, богочеловѣческому цѣлому въ его живыхъ представителяхъ. Безъ этого нравственнаго участія самой паствы, самого народа Божія въ догматическихъ актахъ вселенской церкви и пастыри не могли бы проявить надлежащимъ образомъ свою духовную власть, и самый Духъ Божій не нашелъ бы въ церкви того сочетанія любви и свободы, коимъ привлекается Его дѣйствіе. Всякое рѣшеніе вселенской церкви, будучи ея собственнымъ дѣйствіемъ, идущимъ извнутри отъ обитающаго въ ней Духа Божія, составляетъ положительный шагъ на пути ея внутренняго развитія, ея возрастанія и совершенствованія въ полноту возраста Христова. А говорить, что проявленія вселенской церкви какъ таковой, въ ея цѣлости, имѣютъ лишь формальный, внѣшній авторитетъ — это значитъ признавать, что сама вселенская церковь существуетъ только формально, и что вся живая дѣйствительность принадлежитъ личнымъ и народнымъ силамъ: съ одной стороны живыя силы отдѣльныхъ лицъ и народовъ, а съ другой стороны caput mortuum минувшаго Откровенія, — неприкосновенный и неподвижный «каталогъ» древнихъ догматовъ. Такой взглядъ есть прямое отрицаніе церкви, примѣненіе къ ней несторіанскаго раздѣленія между божествомъ и человѣчествомъ. Истинное же понятіе о церкви руководится общимъ правиломъ религіознаго разсужденія: *различать въ единствѣ, равномѣрно избѣгая смѣшенія и раздѣленія.* Поэтому мы различаемъ, но не разлучаемъ въ церкви божеское и человѣческое начало. Мы не знаемъ въ церкви никакихъ человѣческихъ личныхъ или народныхъ силъ, обнаженныхъ отъ Божества. Такія силы могутъ дѣйствовать гдѣ имъ угодно — въ мірской политикѣ, на рынкѣ, въ театрѣ, — но въ церкви имъ нѣтъ мѣста. Съ другой стороны и божественныя силы, дѣйствуя въ церкви, всегда сочетались и сочетаются съ природой и волей человѣческой, всегда облекались и облекаются въ человѣческія стихіи. Итакъ, въ церкви нѣтъ ни отрѣшеннаго Божества, ни отрѣшеннаго человѣчества, а только

ихъ нераздѣльное и неслiянное соединенiе, оно же и образуетъ особое богочеловѣческое существо церкви, одинаково пребывающее, но различно проявляемое въ этихъ двухъ сторонахъ своего бытiя. Отсюда же и общiй законъ жизни для церкви. Если *Божество само по себѣ абсолютно неизмѣнно*, если *человѣчество* само по себѣ *подвержено случайнымъ измѣненiямъ*, то *Богочеловѣчество правильно развивается*, т. е., сохраняя неизмѣннымъ свое существо и свои основныя формы, возрастаетъ не только по внѣшнему объему, но и по внутренней полнотѣ и совершенству своихъ проявленiй во всѣхъ сферахъ своего существованiя.

XXIII.

Церковь есть особое самостоятельное существо, неизмѣримо болѣе дѣйствительное и жизненное, нежели всѣ тѣ лица и народы, что входятъ въ ея составъ: она настолько ихъ дѣйствительнѣе и жизненнѣе, насколько цѣлое человѣческое тѣло превосходитъ отдѣльные органы и клѣточки, его составляющiе. Если же не видѣть во вселенской церкви такого самостоятельнаго богочеловѣческаго существа, тогда конечно нельзя говорить о развитiи церкви и ея ученiя. Ибо отрѣшенная истина Божества сама по себѣ развиваться не можетъ, а личное или хотя бы даже народное разумѣнiе этой истины если и развивается, то такое частичное развитiе еще не составляетъ развитiя самой вселенской церкви.

Между тѣмъ о дѣйствительномъ развитiи самой церкви въ области ея вѣроученiя ясно и непреложно свидѣтельствуетъ исторiя вселенскихъ соборовъ. Догматическiя ихъ опредѣленiя не были простыми снимками со старыхъ, издавна открытыхъ положенiй, ибо каждое изъ этихъ опредѣленiй присовокупляло что-нибудь къ предыдущимъ; съ другой стороны эти догматическiя опредѣленiя по присущему имъ общеобязательному характеру не могли быть простыми толкованiями или субъективными изъясненiями данной истины, идущими отъ лица церковныхъ пастырей, собравшихся вмѣстѣ. Ибо если толкованiя и субъективныя изъясненiя каждаго отдѣльнаго пастыря могутъ быть ошибочны и не имѣютъ общеобязательнаго значенiя, то и толкованiя многихъ пастырей вмѣстѣ не могутъ получить сами по себѣ характера безусловной обязательности. Изъ простого сложенiя многихъ погрѣшимостей не выйдетъ одной непогрѣшимости даже при полномъ единомыслiи всѣхъ, а такого единомыслiя не было, какъ извѣстно, и

на великомъ Никейскомъ соборѣ. Нельзя же однако допустить (и въ этомъ мы совершенно согласны съ нашимъ критикомъ), чтобы догматы опредѣлялись и еретики осуждались *по большинству голосовъ*. Нѣтъ, здѣсь прямо дѣйствовалъ живой организмъ церкви, вырабатывавшій свои формы и извергавшій изъ себя вредные для его цѣлости элементы.

Кто допускаетъ въ церкви только абсолютныя божественныя силы съ одной стороны и относительныя человѣческія силы — съ другой, тотъ долженъ прямо отвѣтить: которымъ изъ нихъ двухъ принадлежатъ опредѣленія вселенскихъ соборовъ? Эти опредѣленія, изъ коихъ каждое послѣдующее восполняло собою предыдущія, не могутъ быть собственнымъ и непосредственнымъ выраженіемъ абсолютныхъ божественныхъ силъ, которыя обладаютъ безусловною полнотою и неизмѣнностью и потому разъ и навсегда проявилось въ данномъ Откровеніи. Приписывать же опредѣленія вселенскихъ соборовъ относительнымъ человѣческимъ силамъ невозможно въ виду абсолютно-обязательнаго характера этихъ опредѣленій. Если же такимъ образомъ ни той, ни другой сторонѣ церкви приписать вселенскихъ догматовъ невозможно, то значитъ самый фактъ вселенскихъ соборовъ, съ ихъ безусловно обязательными для всей церкви постановленіями, оказывается необъяснимымъ съ этой точки зрѣнія. Если бы опредѣленія были только субъективными изъясненіями истины, то они были бы столь же мало обязательны, какъ субъективныя мнѣнія какой-нибудь богословской школы или какого-нибудь частнаго богослова; а если бы они были простымъ выраженіемъ первоначальной богооткровенной истины, то они не могли бы представлять того прогресса, который они дѣйствительно представляютъ. Избѣгнуть такого противорѣчія можно только держась того нашего взгляда, что во всѣхъ актахъ вселенской церкви, совершаемыхъ чрезъ ея законное представительство, ни божественныя, ни человѣческія силы не дѣйствуютъ въ своей отдѣльности, а дѣйствуетъ само богочеловѣческое существо вселенской церкви, въ коемъ божеское начало нераздѣльно и несліянно сочетается съ началомъ человѣческимъ. По божескому началу эти опредѣленія выражаютъ непреложную истину, а по человѣчеству — они выражаютъ ее не въ совершенной полнотѣ, а потому и допускаютъ дальнѣйшее восполненіе въ такихъ же актахъ вселенской церкви, раскрывающихъ другія стороны той же истины. Такъ церковь всегда и поступала и оставалась неизмѣнно

вѣрна себѣ и истинѣ Божіей. Установивши напримѣръ въ сvмволѣ перваго Никейскаго собора такую простую и, такъ сказать, зачаточную формулу: вѣруемъ *и въ Духа Святаго,* церковь дала этой истинѣ непреложно вѣрное, но весьма неполное выраженіе, которое и было потомъ восполнено соборомъ Константинопольскимъ въ восьмомъ членѣ его сvмвола. Данное однажды вселенское опредѣленіе не можетъ быть ни отмѣнено, ни измѣнено, ибо богочеловѣческое существо церкви не можетъ себѣ противорѣчить. Но восходить отъ свѣта къ свѣту, возрастать и развиваться вселенская церковь можетъ и должна, иначе она никогда не пришла бы въ полноту возраста Христова, какъ говоритъ апостолъ, или никогда не достигла бы совершеннаго обоженія (*θέωσις*), какъ выражаются нѣкоторые великіе отцы церкви.

Развитіе церковнаго вѣроученія (въ связи съ общимъ развитіемъ церкви) есть не теорія, а фактъ, который нельзя серьезно отрицать, оставаясь на исторической почвѣ. Этотъ фактъ можетъ быть отрицаемъ и дѣйствительно отрицается лишь во имя *предвзятой мысли,* въ силу нѣкотораго *общаго понятія* о свойствѣ религіозной истины. Хотя это особое понятіе, усвоенное противниками догматическаго развитія, встрѣчается намъ на почвѣ христіанской, но сѣмя его занесено сюда изъ далекихъ странъ языческаго Востока. Согласно этому восточно-языческому понятію, истина вѣры есть *непостижимая тайна* и должна навсегда оставаться непостижимою тайною. Вотъ какъ высказывается этотъ взглядъ почтеннымъ писателемъ «Вѣры и Разума»: «Когда наприм. говорятъ, что Духъ Святый исходитъ отъ Отца, то это исхожденіе есть для насъ тайна, пріемлемая *одною лишь* вѣрою. Станетъ ли эта тайна яснѣе не только для разума, но и для вѣры, когда мы скажемъ: Духъ Святый исходитъ и отъ Сына? На нашъ взглядъ, вмѣсто одной тайны мы будемъ имѣть въ такомъ случаѣ по крайней мѣрѣ двѣ, что способно лишь затемнить и безъ того слабый свѣтъ доступнаго намъ разумѣнія» [46]. И далѣе, примѣняя тотъ же взглядъ къ другимъ догматическимъ вопросамъ, нашъ авторъ заключаетъ такъ: «Какими пріемами логическаго мышленія можно высмотрѣть или, по крайней мѣрѣ, убѣдиться во всѣхъ этихъ и тому подобныхъ *таинственныхъ и непостижимыхъ предметахъ*» [47]. Съ какихъ же однако поръ истины Откровенія закрылись для христіанскаго ума и стали для него тьмою египетскою, въ которой ни-

[46] „Вѣра и Разумъ", авг., кн. первая, стр. 194.
[47] Тамъ же, стр. 195.

чего разобрать нельзя? Мы не говоримъ о спорномъ латинскомъ догматѣ: нашъ авторъ и въ безспорныхъ истинахъ православія видитъ одну лишь тьму непостижимой тайны. Странное *откровеніе*, состоящее изъ тайнъ навѣки *закрытыхъ!* Нѣтъ, для живого члена Христова не закрытъ и умъ Христовъ, для него божественная истина есть не тьма, а свѣтъ и усвоеніе этой истины есть восхожденіе отъ свѣта къ свѣту. Если бы христіанская истина всегда оставалась «тайною, пріемлемою одною лишь вѣрою», тогда невозможно было бы и то постепенно возрастающее *субъективное изъясненіе* этой истины, которое однако допускается противниками догматическаго развитія. Если же такое изъясненіе возможно для отдѣльныхъ умовъ, то тѣмъ болѣе возможно оно для ума самой церкви.

Безъ сомнѣнія божественная истина есть тайна. Но сущность этой тайны *открыта* намъ въ воплощеніи Христовомъ, а частныя ея стороны постепенно раскрываются въ церковномъ ученіи дѣйствіемъ Духа Святаго, живущаго въ Церкви.

XXIV.

Если изложенный взглядъ на церковь и ея догматическое развитіе вѣренъ, а за вѣрность его ручаются свидѣтельства апостольскія, отеческія и сама исторія церкви въ великую эпоху вселенскихъ соборовъ, то мы должны рѣшительно покинуть то общее предубѣжденіе противъ соединенія церквей, которое съ такою обстоятельностью высказано въ статьяхъ «Вѣры и Разума», а именно, что соединеніе церквей будто бы невозможно потому, что католики допускаютъ догматическое развитіе. Сама вселенская церковь изначала развивалась и въ жизни своей и въ ученіи. Спрашивается только: въ какомъ отношеніи къ этому вселенскому развитію находится частное развитіе церкви Западной, составляетъ ли оно его законное продолженіе, какъ думаютъ сами католики, или оно имѣетъ свое особое начало, которое, однако, не противно вселенской истинѣ и можетъ быть съ нею согласовано, или наконецъ это западное развитіе рѣшительно противорѣчитъ вселенской истинѣ и несовмѣстимо съ правильнымъ развитіемъ церкви? Разумѣется, если бы католичество, слѣдуя своему догматическому развитію, пришло къ тѣмъ нечестивымъ нелѣпостямъ, которыя ему приписываются, напримѣръ будто христіанинъ спасается *одною* покорностью папѣ, или будто католику

все прощается ради одной этой покорности, или будто всякое мнѣніе папы безошибочно, или будто таинства суть врачебныя средства, исцѣляющія душевныя болѣзни *безъ всякаго* участія со стороны самого больного, тогда конечно не могло быть и рѣчи о какомъ-нибудь соглашеніи съ людьми, не только лишенными ума Христова, но очевидно потерявшими и обыкновенный человѣческій умъ. Но такъ какъ подобныхъ нелѣпостей, заранѣе предрѣшающихъ дѣло, въ католическомъ ученіи не находится, то слѣдуетъ прежде всего *узнать*, въ чемъ же собственно состоитъ это ученіе, а затѣмъ *обсудить* его по существу съ точки зрѣнія вселенской церкви. Всякое національное мѣстничество и всякій старовѣрческій консерватизмъ необходимо при этомъ оставить въ сторонѣ. Нужно спрашивать не о томъ, прогрессивно или консервативно извѣстное ученіе, гармонируетъ оно или нѣтъ съ нашими народными идеалами, а единственно только о томъ, истинно оно, или нѣтъ, и въ какомъ отношеніи, положительномъ или отрицательномъ находится оно къ богочеловѣческому существу вселенской церкви и къ ея жизненнымъ задачамъ на землѣ.

КНИГА ВТОРАЯ.

Первоначальныя судьбы человѣчества и теократія праотцевъ.

I.

Богъ есть любовь. Полнота любви Божіей требуетъ полнаго и взаимнаго соединенія съ *другимъ*. А для такого соединенія нужно самостоятельное и самодѣятельное отношеніе *другого* къ Божеству.

Богъ вседержитель обладаетъ всѣмъ существующимъ; Богъ всесовершенный хочетъ и обладанія совершеннаго. Совершенное же обладаніе есть то, которое основывается не только на силѣ и правѣ обладающаго, но и на доброй волѣ и самодѣятельности обладаемаго. Для такого совершеннаго обладанія Божія, или истинной теократіи, — она же есть осуществленіе любви Божіей, — нужно существо, способное быть и пребывать во *взаимодѣйствіи* съ Богомъ ради полнѣйшаго *соединенія* съ Нимъ. Такое существо, чтобы по собственной волѣ соединиться съ Богомъ, должно быть свободнымъ, разумнымъ и стремящимся къ совершенству. Это послѣднее (стремленіе къ совершенству) побуждаетъ его къ дѣйствительному соединенію съ Богомъ, а свобода и разумъ суть условія возможности такого соединенія. Прежде же всего, чтобы извѣстное существо *отъ себя* пришло или было приведено *къ Богу*, оно должно быть сначала особымъ отъ Бога, должно находиться внѣ Его. Вслѣдствіе этого самый ходъ соединенія, направляясь отъ внѣшняго и поверхностнаго отношенія къ внутреннему и глубокому сочетанію, представляетъ три необходимыя степени. Во-первыхъ, существо добровольно покоряется дѣйствію Божію какъ верховной *власти*, затѣмъ оно сознательно принимаетъ

это дѣйствіе Божіе какъ истинный *авторитетъ*, и наконецъ оно самостоятельно участвуетъ въ дѣйствіи Божіемъ, или входитъ въ живой *совѣтъ* съ Богомъ.

Итакъ: покорность власти, признаніе авторитета и участіе въ совѣтѣ Божіемъ — вотъ три послѣдовательныя ступени истинной теократіи или дѣйствительнаго соединенія Бога съ тварнымъ существомъ. Въ семъ послѣднемъ субъективныя основы теократіи будутъ такимъ образомъ: *свобода*, избирающая правый путь, путь послушанія высшей волѣ; *разумъ*, ищущій истины и находящій ее только чрезъ вѣрующее признаніе безусловно достовѣрнаго авторитета; наконецъ, *сердечное стремленіе* къ совершенству жизни своей и всеобщей, или стремленіе связать всю свою дѣйствительность съ безусловнымъ идеаломъ, что и достигается дѣятельнымъ участіемъ въ божественномъ міроправленіи.

Условій истинной теократіи нельзя найти не только въ мірѣ матеріальныхъ силъ (что само собою понятно), но и въ мірѣ существъ чисто-духовныхъ, ибо у каждаго изъ такихъ существъ все его бытіе и вся жизнь уже опредѣлены безусловно и всецѣло однимъ внутреннимъ избраніемъ, единымъ и нераздѣльнымъ актомъ его воли. Небесныя силы или добрые духи разъ навсегда отдали Богу всю свою волю и жизнь, сдѣлали добро своею природою, стали какъ бы частью или удѣломъ Божества, а не самостоятельными наслѣдниками Царства Божія, могущими принять или отвергнуть это наслѣдство. — Съ другой стороны адскія силы или злые духи отреклись безповоротно отъ послушанія Богу, сдѣлали зло какъ бы своею природою [48], и безусловно исключили себя изъ Царствія Божія. Такимъ образомъ, ни въ тѣхъ, ни въ другихъ Божество не встрѣчаетъ того свободнаго воздѣйствія, какое требуется для истинной теократіи. Изъ всѣхъ твореній, о которыхъ насъ извѣщаетъ собственный опытъ и слово Божіе, одинъ только человѣкъ, по двойственному своему составу, *уравновѣшиваетъ внутреннюю мощь и внѣшнюю необходимость въ дѣйствительной свободѣ*. Въ глубинѣ своего духовнаго существа онъ пребываетъ недоступнымъ для механическаго сцѣпленія внѣшнихъ причинъ, господствующаго въ видимомъ мірѣ; и вмѣстѣ съ тѣмъ, принадлежа самъ къ этому міру и всегда ограниченный имъ въ своемъ физическомъ существованіи, человѣкъ не можетъ вслѣд-

[48] Хотя само по себѣ зло не есть чья-либо (первоначальная) природа: *οὐ φύσει κακόν, ἀλλὰ δέσει μόνον*.

ствіе этого опредѣляться безусловно и окончательно однимъ внутреннимъ актомъ своего духа, онъ не имѣетъ довольно могущества, чтобы заразъ и вполнѣ осуществить свою добрую или злую волю въ своей собственной природѣ и въ окружающемъ мірѣ, — онъ не можетъ въ этой своей физической жизни стать разъ навсегда ангеломъ или демономъ, сообщить своей дѣйствительности неизмѣнныя свойства неба или ада. Такимъ образомъ (живущій) человѣкъ непрерывно сохраняетъ свою относительную самостоятельность и можетъ быть *настоящимъ* субъектомъ свободной теократіи. По удивительной діалектикѣ бытія могучая *свобода* чистыхъ духовъ, реализуясь всецѣло, превращается для нихъ въ *необходимость* добра, или зла; человѣкъ же, благодаря своей природной *немощи* не будучи въ силахъ вполнѣ реализовать своего внутренняго стремленія, сдѣлать его совершившимся фактомъ, — тѣмъ самымъ остается при своей *свободѣ*.

Одинъ человѣкъ можетъ *постепенно* усваивать себѣ благодать Божію въ *непрерывной* борьбѣ съ собственной природой и съ внѣшними вражьими силами, *совершенствуясь* помощью собственныхъ усилій и подвиговъ. Его совершенство не есть разъ навсегда пріобрѣтенное, какъ у добрыхъ духовъ, а лишь постепенно пріобрѣтаемое, достигаемое трудомъ и испытаніемъ. Въ этомъ заключается смыслъ и цѣль его существованія и основаніе, по которому онъ созданъ, какъ ясно показано въ священномъ сказаніи книги Бытія.

Это сказаніе заключаетъ въ себѣ нѣсколько важныхъ моментовъ, на которыхъ мы и должны остановиться.

II.

1) *Богъ создаетъ человѣка изъ земли.* Земная природа существенна для него съ самаго начала; она составляетъ не случайное прибавленіе, а постоянную основу или матерію его жизни. Человѣкъ не созданъ непосредственно изъ ничего: будучи твореніемъ Бога, какъ причины дѣйствующей, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ есть произведеніе земли, какъ причины матеріальной, и его сущность въ своемъ двойственномъ составѣ можетъ быть названа *Бого-землею*. Такимъ образомъ человѣкъ по самому происхожденію своему (генетически) связанъ съ матеріальнымъ міромъ. Но при томъ человѣкъ явился послѣ всего мірозданія, по особому совѣту Божьему и чрезъ особое дѣйствіе бо-

жественной силы, *заключившее* весь творческій процессъ. Поэтому человѣкъ связанъ съ міроаданіемъ не только реально, какъ его часть, но и идеально, какъ его завершеніе. Земля, бывшая въ началѣ (берешиѳ, ἐν ἀρχῇ) пустою, темною и безформенною, потомъ, постепенно проникаемая свѣтомъ, образуемая и населяемая, земля лишь въ третій день мірозданія впервые неясно ощутившая и безотчетно выразившая вложенную въ нее творческую силу въ сонныхъ и безсвязныхъ образахъ растительной жизни, въ этихъ смутныхъ порывахъ и первыхъ сочетаніяхъ земного порыва съ небесной красотою; земля, которая въ этомъ растительномъ мірѣ впервые *выступаетъ изъ себя* навстрѣчу небесныхъ вліяній, потомъ отдѣляется отъ себя въ свободномъ движеніи земныхъ животныхъ и поднимается надъ собою въ воздушномъ полетѣ птицъ небесныхъ; земля, разсѣявшая свою душу живу въ безчисленныхъ видахъ растительной и животной жизни, наконецъ сосредоточивается, приходитъ въ себя и получаетъ ту форму, въ какой она можетъ стать лицомъ къ лицу со своимъ Владыкой и принять отъ Него прямо дыханіе жизней [49].

2) *Человѣкъ прямо отъ Бога получаетъ дыханіе жизней.* Во всѣхъ остальныхъ своихъ порожденіяхъ земля постепенно поднимается до творческой силы Божіей, въ созданіи человѣка она непосредственно съ нею соприкасается и сочетается. Всѣ остальныя твари имѣютъ надъ собою божественное лишь какъ норму и законъ ихъ жизни, сама же ихъ жизнь или собственное ихъ жизненное ощущеніе ничего божественнаго въ себѣ не заключаетъ, а идетъ всецѣло изъ земли, земля изводитъ изъ себя всяку душу живу. Человѣкъ же не только опредѣляется Божествомъ, какъ закономъ бытія, но и ощущаетъ его въ своей собственной внутренней дѣйствительности и можетъ соединяться съ Нимъ въ своихъ собственныхъ душевныхъ состояніяхъ и дѣйствіяхъ. Онъ не есть единожды выраженная и всегда себѣ равная мысль Божія: въ немъ жизненное отношеніе его къ Божеству можетъ постоянно *возобновляться* въ каждый моментъ его бытія при участіи его самого, являясь какъ *дыханія жизней,* т. е. какъ движущее начало все новыхъ жизненныхъ явленій, а не какъ одна неподвижная форма бытія. Всякое другое земное существо представляетъ собою лишь одну изъ многихъ творческихъ идей, отдѣльно

---

[49] Обыкновенно переводятъ въ единственномъ числѣ: дыханіе *жизни,* но еврейское множественное *нишмат-хайим* кажется не лишено значенія.

взятую; человѣкъ же, въ своемъ истинномъ существѣ, отражаетъ всю полноту божественной жизни.

3) *Человѣкъ созданъ по образу и подобію Божію* — не по той или другой идеѣ божественнаго ума, а по идеѣ самого Божества. Эта идея (или умопостигаемая сущность Божества) состоитъ въ положительномъ всеединствѣ, въ силу коего Богъ, будучи *одинъ,* вмѣстѣ съ тѣмъ заключаетъ въ себѣ *все,* и будучи безусловно самостоятельнымъ и единичнымъ существомъ — вмѣстѣ съ тѣмъ есть производящее начало всего другого. Человѣкъ же, хотя и не содержитъ въ себѣ всего заразъ, но можетъ все *воспринять* отъ Бога, онъ хотя и не производитъ всего какъ Богъ, но можетъ все *воспроизводить* для себя. Въ этой безпредѣльной способности воспріятія и воспроизведенія, отражающей божественное вседержительство и творчество, заключается *образъ* Божій въ человѣкѣ. Богъ *владѣетъ* всею полнотою бытія, человѣкъ *можетъ ею овладѣть*, и по мѣрѣ того какъ онъ дѣйствительно овладѣваетъ полнотою бытія и становится настоящимъ царемъ міроздания, онъ *уподобляется* Богу. Подобіе Божіе въ человѣкѣ или правильнѣе подобіе человѣка Богу есть дѣйствительное осуществленіе или реализація того образа Божія, по которому созданъ человѣкъ и который въ немъ изначала заложенъ. Этотъ идеальный образъ, составляя самую внутренную сущность человѣка, не зависитъ отъ его воли, дѣйствительное же осуществленіе этого образа или уподобленіе Богу совершается не безъ воли и дѣйствія самого человѣка, добровольно воспринимающаго и воспроизводящаго благодать Божію, и въ этомъ смыслѣ можно сказать, что человѣкъ если и не создаетъ самъ себя (какъ утверждали нѣкоторые нѣмецкіе философы), то во всякомъ случаѣ *участвуетъ* въ этомъ созданіи.

Представляя собою заключительное звено міроздания, человѣкъ получаетъ отсюда и свое всемірное преимущество и свои всемірныя обязанности.

4) Преимущество человѣка какъ образа Божія въ мірѣ состоитъ прежде всего въ томъ, что ему дана власть и господство надъ земною природой, надъ всѣмъ, что живетъ въ водахъ, на землѣ и въ воздухѣ, и надъ всею землею (Быт. I, 28).

Это преимущество можетъ по праву принадлежать человѣку только потому, что, будучи по образу и подобію Божію выше всего земнаго творенія, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ существо земнородное, близокъ и сроденъ всей низшей твари. Будучи матеріально лишь ча-

стицею земного праха, онъ въ своемъ разумѣ и познавательной способности обнимаетъ все существующее и образуетъ идеальный центръ міроздaнія. Человѣкъ можетъ господствовать надъ земными существами прежде всего потому, что онъ ихъ *знаетъ*. Первое его отношеніе къ нимъ состоитъ въ томъ, что онъ даетъ имъ имена, т. е. различаетъ и опредѣляетъ ихъ особенности.

«Я произвелъ Ягвэ-Богъ изъ земли всѣхъ животныхъ полевыхъ и всѣхъ птицъ небесныхъ и привелъ къ человѣку, чтобы видѣть какъ назоветъ ихъ; и какъ бы ни назвалъ человѣкъ всякую душу живу — это и имя ей. И нарекъ человѣкъ имена всѣмъ скотамъ, и птицамъ небеснымъ, и всѣмъ животнымъ полевымъ» (Быт. II, 19, 20).

Если способность всеобъемлющаго идеальнаго познанія, возвышая человѣка надъ земною природою, даетъ ему *право* владѣть ею, то съ другой стороны онъ не могъ бы *воспользоваться* этимъ правомъ безъ ближайшаго реальнаго соотношенія и соприкосновенія съ этою низшею природою. Человѣкъ не могъ бы быть владыкою земныхъ существъ, если бы не имѣлъ съ ними жизненнаго общенія, если бы не былъ для нихъ доступенъ и близокъ; чтобы подчиняться ему, они должны имѣть его передъ собою, ощущать надъ собою его власть. Своею духовною жизнью (нишмат-хайим), соотносясь и соприкасаясь съ Божествомъ, человѣкъ принадлежитъ къ царствію Божію, и онъ же своею матеріальною природою соприкасаясь съ земнымъ міромъ становится царемъ этого міра и намѣстникомъ Божіимъ на землѣ, такъ что самъ Богъ въ извѣстномъ смыслѣ только черезъ человѣка управляетъ земными существами. Вотъ почему священное бытописаніе и сохранило намъ *двоякій* разсказъ о созданіи земныхъ существъ: сначала (въ первой главѣ Бытія) представляется, что земля и воды по слову Божію изводятъ изъ себя все живущее безъ всякаго отношенія къ человѣку и *прежде* его созданія; а затѣмъ (по второй главѣ Бытія) человѣкъ является какъ *первое* изъ земныхъ существъ, Богъ *для него* производитъ всѣхъ животныхъ и приводитъ ихъ *къ нему*. Эта двойственность разсказа выражаетъ самую истину дѣла. Ибо какъ *въ порядкѣ генетическомъ* человѣкъ является послѣ другихъ земныхъ существъ и ими (матеріально) обусловливается, такъ въ порядкѣ *онтологическомъ* онъ первѣе ихъ какъ идеальное условіе ихъ существованія, и они опредѣляются имъ и зависятъ отъ него какъ отъ своего высшаго начала и цѣли. Помимо человѣка Богъ есть всемогущій творецъ и вседержитель, но не правитель земли и

тварей, изъ нея происходящихъ. Никто не назоветъ Бога безотносительно къ человѣку господиномъ и правителемъ растеній, рыбъ, птицъ и звѣрей: не о волахъ заботится Господь, говоритъ апостолъ (1 Корине. IX, 9). Божество, по внутренней сущности своей, несоизмѣримо съ земными созданіями и можетъ имѣть къ нимъ нравственно-практическое отношеніе (власти, господства, управленія и т. п.) лишь чрезъ посредство человѣка, который какъ существо *богоземное* соизмѣримъ и съ Божествомъ и съ матеріальною природой. Такимъ образомъ, человѣкъ есть необходимое подлежащее истиннаго владычества Божія или теократія не только для себя, но и для прочаго творенія.

Это теократическое положеніе человѣка въ мірѣ налагаетъ на него соотвѣтственныя обязанности къ себѣ и къ окружающей его природѣ.

5) Относительно самого себя человѣкъ обязанъ неустанно совершенствоваться, такъ чтобы присущія ему нравственныя силы не замирали въ косности, но *разростались* бы въ живомъ дѣйствіи, а принадлежащія ему сокровища ума и вѣдѣнія непрерывно бы *умножались:* «И благослови ихъ Богъ, глаголя: раститеся и множитеся и наполните землю» (Быт. I, 27) [50].

6) Но человѣкъ обязанъ воздѣлывать не только свои собственныя силы, но и окружающую его природу, надъ которою онъ поставленъ намѣстникомъ Божіимъ и правителемъ. Онъ вводится въ средоточіе цѣлой природы, чтобы беречь и совершенствовать ее. «И взя Господь Богъ человѣка, его же созда, и введе его въ рай сладости, дѣлати его (въ евр. *л'абдà* — собств. *служить* ей, ухаживать) и хранити» (Быт. II, 15). Воздѣлывать садъ земли, насажденный

[50] Хотя по буквальному смыслу заповѣдь „раститеся и множитеся" относится къ физическому размноженію людей аналогично тому, что сказано предъ симъ о животныхъ: „и благослови я Богъ, глаголя: раститеся и множитеся и наполните воды яже въ моряхъ, и птицы да умножатся на земли" (Быт. I, 22); но невозможно ограничивать исключительно физическимъ размноженіемъ эту заповѣдь, поскольку она дана человѣку вообще, существу духовно-физическому и при томъ дана тогда, когда никакихъ условій для плотскаго размноженія еще не существовало. Посему, не отвергая буквальнаго значенія этой заповѣди, должно относить ее преимущественно къ плодотворному дѣланію и размноженію духовныхъ силъ человѣка.

Богомъ, значитъ воспитывать всѣ земныя созданія такъ, чтобы они давали *себѣ* и другимъ все доброе, что только могутъ дать въ предѣлахъ своей природы; и эта задача вселенскаго воспитанія подобаетъ человѣку, какъ имѣющему все земное въ своемъ *вѣдѣніи* и въ своей *власти*. Это задача царя, а не хищника. Повелѣвая всей земной твари, человѣкъ долженъ служить ей, какъ царь служитъ своему народу, хотя и повелѣваетъ надъ нимъ. Онъ долженъ господствовать надъ всею земною природой не для своекорыстнаго только наслажденія, но и для ея собственнаго блага, чтобы *улучшать* ее, какъ и самого себя.

Но обѣ эти обязанности — къ себѣ и къ внѣшнему міру — человѣкъ можетъ исполнять лишь исполняя свою обязанность къ Богу. Ибо, по самому понятію Божества какъ *полноты совершенства,* Богъ содержитъ въ Себѣ *все* благое, и слѣдовательно для человѣка всякое положительное добро и всякое улучшеніе можетъ происходить только чрезъ общеніе съ Божествомъ и участіе въ Его вѣчныхъ благахъ, а первое условіе для такого общенія и участія очевидно есть добровольное *послушаніе* человѣка Богу. При томъ по двойственному, духовно-физическому, составу человѣка это послушаніе не можетъ ограничиваться однимъ внутреннимъ актомъ духа, а должно распространяться и на внѣшнія дѣйствія человѣка. Итакъ,

7) Человѣкъ получаетъ отъ Бога опредѣленную заповѣдь относительно извѣстнаго предмета и дѣйствія, и соблюденіе этой заповѣди въ добровольномъ послушаніи есть первое условіе для сохраненія праведнаго, теократическаго отношенія между Божествомъ и твореніемъ.

III.

Здѣсь насъ останавливаетъ своими загадочными подробностями таинственное сказаніе о древѣ, женѣ и зміѣ, явно удостовѣренное, но не вполнѣ ясно представленное въ Священномъ Писаніи (Быт. II, 8, 9, 16, 17, 21—25 и вся третья глава).

Чтобы уразумѣть изложенное здѣсь событіе, намъ нужно прежде всего установить опредѣленный взглядъ на характеръ библейскаго повѣствованія. Извѣстно, что нѣкоторые св. отцы видѣли въ немъ иносказаніе (аллегорію), разумѣя подъ Адамомъ — Умъ или духовное начало въ человѣкѣ, подъ Евой — чувственность, подъ древомъ познанія — себялюбіе и т. п. Другіе отцы, напротивъ, стояли за

буквальный смыслъ священнаго повѣствованія. — Первое толкованіе (чрезъ аллегорію) не можетъ быть принято, потому что тогда первоначальныя судьбы человѣка улетучиваются въ область отвлеченныхъ отношеній, нисколько не объясняющихъ нашей настоящей дѣйствительности. Эта дѣйствительность безъ сомнѣнія показываетъ намъ, что духъ человѣческій постоянно подчиняется чувственности, предается себялюбію, рабствуетъ внѣшней природѣ и настолько слабъ, что не можетъ избавить насъ отъ страданія и смерти. Но религіозная мысль не можетъ удовлетвориться простымъ удостовѣреніемъ такого печальнаго факта: она требуетъ его объясненія. И вотъ книга Бытія даетъ намъ такое объясненіе, разсказывая о нѣкоторомъ первоначальномъ событіи, вслѣдствіе котораго человѣкъ пришелъ въ свое теперешнее жалкое положеніе. Если же мы, вмѣсто того, чтобы вникнуть въ смыслъ этого событія, примемъ его лишь за аллегорическое указаніе отношеній нашего ума къ чувственности и т. д., то мы, вмѣсто объясненія, получимъ лишь повтореніе того, что нужно объяснить. Итакъ, намъ прежде всего надо признать полную реальность того событія, о которомъ повѣствуется въ Библіи. Библейское повѣствованіе имѣетъ въ виду не то только, что вообще *бываетъ* или происходитъ въ человѣчествѣ, но и нѣчто такое, что разъ *было* или произошло и своимъ происшествіемъ опредѣлило общій характеръ и дальнѣйшій ходъ человѣческихъ дѣлъ. Но если самое событіе грѣхопаденія отнюдь не есть аллегорія, а дѣйствительно произошло, то съ другой стороны библейское описаніе того, *какъ* произошло это событіе, составлено въ такихъ выраженіяхъ, въ которыхъ весьма обычныя для насъ представленія соединены между собою такъ, что очевидно они въ этомъ соединеніи обозначаютъ предметы и явленія, лежащіе за предѣлами нашей настоящей дѣйствительности. Наша анатомія и физіологія ничего не знаютъ о такомъ ребрѣ, которое можетъ быть безъ ущерба вынуто у спящаго человѣка и превращено въ женщину; въ нашей ботаникѣ нѣтъ мѣста для древа познанія добра и зла, и уже самое это названіе ясно показываетъ, что здѣсь дѣло идетъ не о деревѣ въ обычномъ смыслѣ этого слова; то же должно сказать и о зміѣ искусителѣ. Однако отсюда никакъ не слѣдуетъ, чтобы эти образы представляли собою миѳъ, произвольную аллегорію, или заключали въ себѣ что-нибудь дѣйствительно несообразное. Одно простое сравненіе можетъ хорошо пояснить, въ чемъ тутъ дѣло. Наши предки соединяли со

словами «свѣтъ» и «писаніе» тѣ же опредѣленныя представленія какъ и мы; но если бы кто-нибудь сталъ говорить имъ о «пишущемъ свѣтѣ», о «свѣтописаніи или свѣтописи», то его не только бы не поняли, но и нашли бы въ его словахъ явную несообразность, ибо въ обычномъ представленіи свѣтъ и писаніе не могутъ состоять въ причинной связи между собою. И однакоже искусство свѣтописи (фотографія) не есть ни миѳъ, ни произвольная аллегорія, ни нелѣпость, а совершенно реальный процессъ, только принадлежавшій къ такой технической области, которая была недоступна нашимъ предкамъ. Подобная же мнимая несообразность какъ въ пишущемъ свѣтѣ можетъ заключаться и въ говорящемъ зміѣ и въ деревѣ, доставляющемъ познаніе добра и зла; разница же тутъ главнымъ образомъ въ томъ, что въ одномъ случаѣ дѣло идетъ о невѣдомой техникѣ, а въ другомъ о невѣдомыхъ жизненныхъ отношеніяхъ, объ утраченной для насъ связи вещей. Библейское сказаніе передаетъ намъ вещи несодѣеваемыя въ нашей теперешней дѣйствительности; но Библія же и указываетъ на то, что среда, гдѣ происходили тѣ странныя вещи, весьма отличалась отъ нашей теперешней дѣйствительности. Библія рѣшительно утверждаетъ, что послѣ грѣхопаденія какъ состояніе человѣка, такъ и состояніе внѣшняго міра *качественно* измѣнилось, и слѣдовательно Библія не даетъ намъ права заключать отъ теперешнихъ отношеній къ тогдашнимъ: небывающее при однихъ условіяхъ легко могло быть при другихъ. Если бы дѣло шло объ истинахъ математики, тогда можно было бы утверждать неизмѣнность ихъ при всякихъ условіяхъ и во всякой средѣ (хотя и это отвергается нѣкоторыми философами), не имѣя дѣло съ конкретными и сложными представленіями мы вступили бы въ противорѣчіе и съ разсудкомъ и съ опытомъ, если бы, изъ своей субъективной неспособности связать нѣкоторыя изъ такихъ представленій, стали заключать къ ихъ объективной несоединимости. Будучи совершенно чужды той жизненной средѣ, въ которой произошло грѣхопаденіе, мы не можемъ получить никакого опредѣленнаго представленія о подробностяхъ этого событія изъ такихъ выраженій какъ «змій мудрѣйшій изъ всѣхъ звѣрей сказалъ женѣ», «древо познанія добра и зла» и т п., такъ же какъ человѣкъ вовсе незнакомый съ пріемами и условіями свѣтописанія не почерпнетъ никакого яснаго и опредѣленнаго представленія изъ одного выраженія «пишущій свѣтъ» или «свѣтопись». Но въ обоихъ случаяхъ такое субъективное невѣдѣніе не мѣшаетъ намъ

признать за данными терминами вполнѣ точный реальный смыслъ, хотя и закрытый для насъ при извѣстныхъ условіяхъ.

Грѣхопаденіе, какъ оно разсказано въ книгѣ Бытія, есть истинное событіе, въ дѣйствительности котораго мы твердо *увѣрены*, существенное значеніе его мы можемъ *понимать* достаточно ясно, фактическія же его подробности остаются недоступными нашему *представленію* вслѣдствіе качественнаго различія между теперешнею и тогдашнею жизненною средою.

Сущность грѣхопаденія состоитъ въ томъ, что человѣкъ рѣшился *испытать зло на дѣлѣ*, — но не изъ любви къ злу, а изъ стремленія къ божественному совершенству. Грѣхъ здѣсь не въ цѣли, а въ ложномъ пути къ ея достиженію. Цѣль — полнота божественнаго совершенства или быть какъ Богъ — не только сама по себѣ есть высшее благо, но и составляетъ назначеніе человѣка, созданнаго по образу и подобію Божію. Грѣхъ же состоитъ въ стремленіи человѣка достигнуть этой благой цѣли *своимъ путемъ*, а не путемъ Божіимъ, овладѣть совершенствомъ чрезъ самовольное дѣйствіе, а не чрезъ послушаніе заповѣдямъ Божіимъ. Давши волю своему хотѣнію, человѣкъ отвергаетъ надъ собою *власть* Божественной воли; повѣривши разсужденію низшей твари, онъ усомнился въ *авторитетѣ* высшаго разума; наконецъ, приведя въ дѣйствіе свою дурную волю и свое обманутое разсужденіе, онъ на дѣлѣ потерялъ участіе въ верховномъ совѣтѣ и *міроправленіи* Божіемъ. Первоначальный человѣкъ не виновенъ въ прямомъ отрицаніи Бога или въ преднамѣренномъ возстаніи противъ Него, онъ виновенъ только въ недостаточномъ довѣріи къ путямъ Божіимъ: онъ отвергъ не Бога, а боговластіе, онъ согрѣшилъ *противъ теократіи*. Такъ какъ человѣкъ не отвергъ высшей цѣли своего существованія (причастія божественному совершенству), то эта цѣль и не отнята у него; но такъ какъ онъ покинулъ прямой и легкій путь къ ея достиженію, то и принужденъ идти къ ней окольными и трудными путями, образующими съ тѣхъ поръ исторію человѣчества [51].

---

[51] *Возможность* для человѣка избрать свой путь вмѣсто пути Божія входила въ условія его свободы, но для проявленія этой свободы ему не было нужно дѣйствительно избирать дурной путь. Я *могу* совершить убійство, и это мое преимущество свободы передъ деревомъ или камнемъ, которые никакого злодѣянія совершить не могутъ. Но это преимущество вовсе не требуетъ, чтобы я на дѣлѣ совершилъ убійство: тогда, напротивъ, конецъ моей свободѣ.

Указанной особенности человѣческаго грѣхопаденія (а именно, что оно относится не къ цѣли нашего бытія, а только къ способу ея достиженія) соотвѣтствуетъ и другая особенность, а именно, что починъ грѣховнаго дѣла не исходитъ изъ самого человѣка, а приходитъ чрезъ искушеніе извнѣ. Если бы человѣкъ (подобно діаволу) пожелалъ зла какъ зла, то начало такого ни на чемъ другомъ не основаннаго хотѣнія могло бы заключаться только въ немъ самомъ. Но такъ какъ человѣкъ не отрекался отъ высшаго блага, а продолжалъ желать и любить его, то его воля въ *существѣ своемъ* не сдѣлалась неисправимо испорченной и не могла быть первой причиной грѣха: онъ не могъ согрѣшить положительнымъ и безусловнымъ образомъ, а только отрицательно и относительно, чрезъ недостаточное противодѣйствіе внѣшнему искушенію и обману. Поэтому и слѣдствіе грѣха состоитъ не въ перемѣнѣ самого духовнаго существа человѣка, а лишь въ измѣненіи его положенія относительно земной природы, какъ его собственной, такъ и внѣшней окружающей его. Простая и спокойная власть человѣка надъ земною природою въ немъ и внѣ его замѣнилась частью напряженною и тревожною борьбою, а частью низкимъ рабствомъ. Власть человѣка надъ природой могла основываться только на его послушаніи Тому, Кому по существу принадлежитъ всякая власть; это послушаніе дѣлало человѣка проводникомъ всемогущей воли отъ Творца къ творенію. Самый фактъ грѣхопаденія, когда низшая природа одолѣла человѣка и соблазнила его искать высшаго блага низменнымъ путемъ чувственнаго опыта,— этотъ самый фактъ прямо показалъ, что человѣкъ не имѣлъ въ себѣ самомъ сущей силы и власти надъ низшей природою. Слѣдовательно онъ владѣлъ ею лишь въ силу и во имя Вседержителя, какъ проводникъ и служитель Его воли. Человѣкъ имѣлъ власть надъ земною природой лишь постольку, поскольку давалъ надъ собою власть Богу, т. е. поскольку былъ послушенъ волѣ Божіей. Отвергнувши послушаніе, онъ впалъ въ рабство, — такова неизбѣжная судьба всякаго ограниченнаго существа. Для всѣхъ сыновъ человѣческихъ одно изъ двухъ: или добровольное послушаніе высшему, дающее власть надъ низшимъ, или бунтъ противъ высшаго, приводящій къ невольному рабству низшимъ силамъ.

Но мы знаемъ, что человѣкъ избралъ дорогу бунта не столько по злой, сколько по слабой волѣ: чувственный соблазнъ вкушенія осилилъ въ немъ нравственный долгъ воздержанія; къ тому же грѣхъ

его относился къ одному частному случаю и не имѣлъ непремѣнно общаго принципіальнаго характера: человѣкъ не взялъ себѣ за правило *вообще* противиться волѣ Божіей, или *всегда* слѣдовать внушеніямъ низшей природы. Это ясно какъ изъ первыхъ отвѣтовъ Евы змію, такъ и изъ оправданій ея и Адама передъ Богомъ. Человѣкъ, несмотря на грѣхопаденіе, не утратилъ окончательно ни страха Божія, ни сознанія правды Божіей. Такимъ образомъ, хотя долгъ послушанія и былъ нарушенъ, но *способность* послушанія осталась у человѣка; хотя теократія на дѣлѣ и была подорвана, но сохранилась возможность ея возстановленія. И если женственная, воспріимчивая сторона человѣческаго существа въ лицѣ Евы оказалась столь податливой слову зла, то та же женственность въ лицѣ Пресв. Дѣвы можетъ оказаться такою же воспріимчивой въ Слову Божію. Соотвѣтствіе и противоположность между матерью ветхаго и матерью новаго человѣчества раскрыта весьма обстоятельно у многихъ святыхъ учителей церкви, и мнѣ здѣсь достаточно только напомнить эту тему. — Прямой путь древа жизни былъ надолго прегражденъ человѣку; онъ долженъ былъ идти окольнымъ путемъ опытнаго познанія добра чрезъ испытаніе зла. Основной грѣхъ — отдѣленіе отъ Бога чрезъ непослушаніе или отверженіе теократическаго пути — развился въ послѣдующей жизни человѣчества въ цѣлый рядъ грѣховныхъ дѣлъ и состояній. Въ Библіи живыми чертами обозначены главныя ступени этой печальной лѣстницы, главныя вѣтви древа еже разумѣти доброе и лукавое.

IV.

«Адамъ же позна Еву жену свою и заченши роди Каина» (Быт. IV, 1). Вотъ первое слѣдствіе потерянной власти: законъ низшей природы становится закономъ и для человѣка [52]. Вмѣсто внутренняго существеннаго единства — внѣшнее вещественное соединеніе, вмѣсто вѣдѣнія извнутри, изъ духовной сущности — познаніе извнѣ, изъ матеріальнаго факта. Плодомъ такого внѣшняго, случайнаго соединенія является отдѣльное человѣческое существо, для коего связь его съ родомъ представляется только внѣшнею и случайною, ни къ чему

[52] По мнѣнію святыхъ отцовъ, если бы не совершилось грѣхопаденія, то заповѣдь „раститеся и множитеся" (въ ея прямомъ смыслѣ) исполнялась бы не теперешнимъ, а инымъ невѣдомымъ для насъ способомъ.

не обязывающею и легко расторжимою. Первый сынъ человѣческій есть и первый человѣкоубійца. Впрочемъ онъ и не есть истинный плодъ человѣческаго существа: будучи лишь случайнымъ порожденіемъ случайнаго сочетанія, онъ есть лишь одинъ изъ неопредѣленнаго множества. «И приложи (Адамъ) родити брата его Авеля» (Быт. IV, 2). И далѣе: «Позна же Адамъ Еву жену свою, и заченши роди сына, и именова имя ему Сиѳъ» (Быт. IV, 25). И далѣе еще: «Быша же дніе Адамовы, яже поживе, по еже родити ему Сиѳа, лѣтъ седмьсотъ, и *родити сыны и дщери*» (Быт. V, 4).

Размноженіе человѣчества въ лицахъ и поколѣніяхъ само по себѣ было добро, ибо въ совокупности самостоятельныхъ особей полнѣе и сильнѣе могло выразиться и проявиться все богатство свойствъ и способностей единаго человѣческаго существа. Но чтобы оставаться добрымъ, размноженіе человѣчества требуетъ сохраненія нравственной солидарности, такъ чтобы всѣ члены человѣчества при отдѣльности своего физическаго существованія и при различіи своихъ характеровъ и отправленій все-таки были *въ душу едину* чрезъ чувство любви и взаимную помощь въ жизни. Но гдѣ же ручательство такого единства, когда противъ него возстаетъ самолюбіе и самоутвержденіе отдѣльной особи, для которой родовая связь представляется чѣмъ-то внѣшнимъ и случайнымъ?

«И бысть Авель пастырь овецъ; Каінъ же бѣ дѣлаяй землю» (Быт. IV, 2). Это первоначальное раздѣленіе труда соотвѣтствовало различію двухъ основныхъ характеровъ или типовъ, которые доселѣ сохраняются въ человѣчествѣ. «Пастырь овецъ» — значитъ человѣкъ простой и смирный, неизобрѣтательный и малодѣятельный, натура непосредственная и пассивная. Напротивъ, чтобы «дѣлать землю» въ то время, когда это было совершенно новымъ искусствомъ требовалась высшая степень самосознанія и самодѣятельности, требовался изобрѣтательный, хитрый умъ [53]. Такое раздѣленіе труда соотвѣтственно различію характеровъ было дѣломъ нужнымъ и благимъ. Но для сохраненія нравственнаго единства или солидарности въ человѣчествѣ требовалось, чтобы *различіе характеровъ* не переходило въ *противорѣчіе интересовъ*, чтобы *раздѣленіе труда* не при-

---

[53] Впрочемъ люди скоро свыклись съ земледѣліемъ, оно стало занятіемъ самымъ естественнымъ, и родъ Каиновъ бросилъ его и предался искусственному городскому быту съ его ремеслами и художествами.

водило къ исключительно-раздѣльному присвоенію продуктовъ труда и къ *розни самихъ трудящихся.* — Но древо познанія добра и зла уже пустило свои корни въ сердцѣ сына Адамова. «И бысть по днехъ, принесе Каінъ отъ плодовъ земли жертву Богу; и Авель принесе и той отъ перворордныхъ овецъ своихъ, и отъ туковъ ихъ; и призрѣ Богъ на Авеля и на дары его; на Каіна же и на жертвы его не внятъ; и опечалися Каінъ зѣло, и испаде лице его» (Быт. IV, 3—5). Опечалился Каинъ за жертву *свою,* ибо Авелеву жертву уже не считалъ своею, уже положилъ раздѣленіе между *моимъ* и *твоимъ,* уже разрушилъ семью человѣческую, — уже возсталъ за свое мнимое право противъ правды Божіей.

«И рече Господь Богъ Каіну: вскую прискорбенъ былъ еси? и вскую испаде лице твое? Еда, аще право принеслъ еси, право же не раздѣлилъ еси, не согрѣшилъ ли еси? умолкни» [54]. Ты право принесъ плоды труда своего, но зачѣмъ же вмѣсто того, чтобы раздѣлить ихъ съ братомъ, какъ и онъ раздѣлилъ бы съ тобою плоды труда своего — ты неправо отдѣлилъ свое отъ братняго? «Къ тебѣ обращеніе его, и ты тѣмъ обладаеши» (Быт. IV, 6, 7). — Онъ же связанъ съ тобою [55], и ты обладаешь тѣмъ, что принадлежитъ ему.— Но начало себялюбія (главная отрасль древа познанія), раскрывшись въ чувствѣ соревнованія и зависти, не уничтожилось словомъ правды, а принесло свой плодъ въ ненависти и убійствѣ. «И рече Каінъ ко Авелю брату своему: пойдемъ на поле. И бысть внегда быти имъ на поли, воста Каінъ на Авеля брата своего, и уби его» (Быт. IV, 8). Такъ не Богъ и не природа причина первой смерти въ мірѣ, а самъ человѣкъ: не отъ суда Божія, и не отъ обычнаго теченія природы увидѣла земля перваго мертвеца, а отъ насилія человѣческаго. «И рече Господь Богъ ко Каіну: гдѣ есть Авель братъ твой? И рече: не вѣмъ; еда стражъ брату моему есмь азъ?» (Быт. IV, 9). Послѣ того какъ солидарность рода человѣческаго была нарушена чув-

---

54 Это и слѣдующее мѣсто въ теперешнемъ еврейскомъ текстѣ читаются иначе и представляютъ другой смыслъ. Я позволилъ себѣ держаться „семидесяти“.

55 „Къ тебѣ обращеніе его“ и проч. — сравни съ тѣмъ, что сказано Еввѣ: „И мужу твоему обращеніе твое, и той тобою обладати будетъ“ (Быт. III, 16). Митрополитъ Филаретъ въ „Запискахъ на книгу Бытія“, слѣдуя самъ еврейскому тексту, упоминаетъ, что св. Златоустъ относитъ приведенныя слова къ Авелю.

ствомъ ревнивой злобы и дѣломъ убійства, она прямо отрицается сознательною мыслью и словомъ, возводится такъ сказать въ принципъ: «еда стражъ брату моему есмь азъ?» Здѣсь важно не столько сокрытіе убійства, сколько скрытое оправданіе его чрезъ *отрицаніе солидарности* между убійцею и убитымъ. «И рече Господь: что сотворилъ еси сіе? Гласъ крове брата твоего вопіетъ ко Мнѣ отъ земли» (Быт. IV, 10). Если порвана связь человѣка съ человѣкомъ, то какъ устоитъ связь человѣка съ землею? «И нынѣ проклятъ ты на земли, яже резверзе уста своя, пріяти кровь брата твоего отъ руки твоея. Егда дѣлаеши землю, и не приложитъ силы своея дати тебѣ: стеня и трясыйся будеши на земли» (Быт. IV, 11, 12). Что же? Не должна ли за первымъ убійствомъ слѣдовать и первая казнь? Такъ по-человѣчески, но «Господь Богъ не тако: всякъ убивый Каіна седмижды отмстится» (Быт. IV, 15). Злобный духъ Каина, перешедшій и къ потомкамъ его (Ламехъ, хвалящійся убійствомъ), не помѣшалъ этому злому роду положить первыя основанія цивилизаціи. Уже Каинъ, когда его семья стала размножаться, «бѣ зиждяй градъ; и именова градъ во имя (старѣйшаго) сына своего, Енохъ» (Быт. IV, 17). Изъ сыновей упомянутаго Ламеха одинъ явился родоначальникомъ инструментальной музыки, другой же былъ первый «млатобіецъ, ковачъ мѣди и желѣза» (Быт. IV, 21, 22).

Въ Каинѣ и родѣ его было подорвано нравственное начало человѣческой жизни — взаимная любовь и солидарность, но это нисколько не мѣшало ихъ союзному жительству ради общаго интереса: уже Каинъ заранѣе боялся за свою одинокую жизнь, его потомство въ крѣпкомъ союзѣ должно было искать безопасности, съ этою же цѣлью необходимъ былъ и градъ: хищники и наглые обидчики, какъ Ламехъ, должны были ограждать себя отъ мщенія обидимыхъ; да и для самыхъ успѣховъ вещественной цивилизаціи, городского промышленнаго быта люди нуждались болѣе въ пытливомъ и изобрѣтательномъ умѣ, нежели въ добрыхъ чувствахъ и праведной жизни. Поэтому неудивительно, что первымъ носителемъ человѣческой культуры и гражданственности былъ проклятый Каинъ со своимъ достойнымъ потомствомъ. Къ тому же Каиниты были прямо вынуждены избрать искусственную жизнь города послѣ того, какъ братоубійство навлекло заклятіе свыше на ихъ природную земледѣльческую жизнь: «Егда дѣлаеши землю, и не приложитъ сили своея дати тебѣ: стеня и трясыйся будеши на земли».

Природа человѣческая, пошедшая *своимъ* путемъ вмѣсто пути Божія, дала свою первую отрасль въ родѣ Каиновомъ. Начало этой отрасли есть себялюбіе, продолженіе — ревность и злоба, конецъ — убійство. Что можетъ быть естественнѣе для человѣка, какъ себялюбіе? И однакоже этотъ естественный и человѣчный мотивъ, будучи предоставленъ собственному ходу, естественно приводитъ къ дѣлу несомнѣнно противоестественному — къ убійству человѣка человѣкомъ; и кто не хочетъ этого противоестественнаго дѣла, тотъ долженъ ограничить естественное чувство себялюбія, признать надъ собою высшій законъ, призвать имя Господне. Человѣчество, познавъ на опытѣ свое зло, можетъ обратиться къ добру Божію. «И Сиѳу бысть сынъ, именова же имя ему Еносъ; сей упова призывати имя Господа Бога» (Быт. IV, 26) [56].

Но если родъ Сиѳовъ, призывая имя Господа Бога и самъ заслуживши имя сыновъ Божіихъ, сохранилъ себя отъ духа злобы и убійства, то въ немъ зато скоро произрасла другая отрасль грѣховнаго древа, какъ читаемъ объ этомъ въ шестой главѣ Бытія: «И бысть егда начаша человѣцы множи бывати на земли, и дщери родишася имъ: Видѣвше же сынове Божіи дщери человѣчи, ако добры суть, пояша себѣ жены отъ всѣхъ, яже избраша» (Быт. IV, 1, 2). Вотъ начало, и опять-таки, что можетъ быть естественнѣе такого начала? Видѣвше яко добры, пояша, яже избраша. Повидимому прямое удовлетвореніе самаго естественнаго человѣческаго чувства. А вотъ и конецъ: «Растлѣся же земля предъ Богомъ, и наполнися земля неправды. И видѣ Богъ землю, и бѣ растлѣнна: яко растли всяка плоть путь свой на земли. И рече Богъ Ною: конецъ всякаго человѣка пріиде предъ Мя, яко исполнися земля неправды отъ нихъ: и се азъ погублю ихъ и землю» (Быт. IV, 11—13).

V.

Духъ злобы и убійства нарушилъ единство и солидарность въ человѣчествѣ, раздѣлилъ его на два чуждыхъ другъ другу рода, на два враждебные стана: и вотъ происходитъ попытка вернуться къ единству, но не во имя единаго Господа Бога и не чрезъ установленіе братолюбивыхъ отношеній, а на основаніи плотской страсти. чрезъ

[56] Въ еврейскомъ: тогда начали называть по имени Ягвэ.

физическое смѣшеніе. Этимъ человѣчество вступаетъ на путь разврата, который оказывается для него еще болѣе гибельнымъ, чѣмъ путь злобы и убійства. Развратъ былъ тутъ уже и въ началѣ, хотя не столь замѣтный: сыны Божіи соединяются съ дщерями человѣческими единственно ради ихъ красоты и при томъ берутъ всѣхъ, кого хотятъ. Но разъ допустивъ такое, ничѣмъ неограниченное удовлетвореніе чувственныхъ склонностей, человѣкъ неизбѣжно идетъ далѣе и все глубже и глубже погрязаетъ въ безднѣ всякихъ мерзостей, о которыхъ Библія говоритъ здѣсь своимъ умолчаніемъ сильнѣе всякихъ описаній. То, что мы знаемъ изъ языческихъ писателей о мендесскомъ козлѣ, о священныхъ змѣяхъ и т. д., составляетъ лишь слабый остатокъ тѣхъ дѣяній, для смытія которыхъ и потопъ едва оказался достаточнымъ. Тѣмъ не менѣе на первый взглядъ кажется непонятнымъ, почему братоубійство Каина и насилія его потомковъ не погубили ихъ на землѣ, тогда какъ за смѣшеніе сыновъ Божіихъ съ дщерями человѣческими и они и весь окружающій ихъ земной міръ былъ обреченъ на погибель. Дѣло въ томъ, что братоубійственная злоба, извращая духовное начало въ человѣкѣ, не уничтожаетъ однако его духовнаго характера и оставляетъ ему возможность обращенія; себялюбіе и злоба суть все-таки душевныя силы, которыя поднимаютъ человѣка надъ грубо-матеріальнымъ существованіемъ, сосредоточиваютъ его въ себѣ, не позволяютъ ему расплыться въ потокѣ природныхъ явленій. Напротивъ чувственный развратъ, дошедшій до своихъ крайнихъ предѣловъ и всецѣло овладѣвшій человѣкомъ, отнимаетъ у него самый его духовный характеръ, лишаетъ его внутренней силы; здѣсь духовная сторона человѣка поглощается плотскою, человѣкъ весь становится плотью. «И рече Господь Богъ: не иматъ Духъ Мой пребывати въ человѣцахъ сихъ во вѣкъ, *зане суть плоть*» (Быт. IV, 3). Злоба есть нарушеніе нравственнаго закона въ духѣ человѣческомъ и ведетъ къ гибели духовной; развратъ же сверхъ того нарушаетъ законъ и въ самой жизни природной и потому ведетъ къ гибели физической. Дѣла человѣческой злобы возстановляютъ земную природу противъ человѣка, дѣла противоестественнаго разврата оскверняютъ и самую природу: тутъ и она участвуетъ въ преступленіи, а потому и въ гибели человѣка. «И рече Богъ: потреблю человѣка, его же сотворихъ, отъ лица земли, отъ человѣка даже до скота, и отъ гадъ даже до птицъ небесныхъ (Быт. VI, 7). И далѣе: «Азъ же се наведу потопъ, воду на землю погубити всяку плоть, въ ней

же есть духъ жизни подъ небесемъ, и елика суть на земли скончаются» (Быт. VI, 17).

Отъ этой гибели спасается только тотъ, кто повѣрилъ слову Божію и *создалъ ковчегъ не по собственному усмотрѣнію, а согласно положительнымъ указаніямъ свыше.* Отъ растлѣнія и гибели допотопнаго міра родоначальники новаго человѣчества спасены *вѣрою и послушаніемъ* (Быт. V, VII, VIII). Спасенный своею вѣрностью теократическому пути вѣры и добровольнаго послушанія, Ной и по выходѣ изъ ковчега даетъ свидѣтельство этой своей вѣрности, начиная свою новую жизнь торжественнымъ жертвоприношеніемъ Богу. «И созда Ное жертвенникъ Господеви; и взя отъ всѣхъ скотовъ чистыхъ и отъ всѣхъ птицъ чистыхъ и вознесе во всесожженіе на жертвенникъ» (Быт. VIII, 20). И завѣтъ, заключенный при этомъ между Богомъ и родомъ Ноевымъ, имѣетъ своимъ основаніемъ въ человѣкѣ ту же вѣру и послушаніе, а не самочинную добродѣтель человѣческую. Ибо всевѣдѣнію Божію явно было, что и послѣ потопа люди добродѣтельными не будутъ: «И рече Господь Богъ — не приложу ктому прокляти землю за дѣла человѣческая: зане *прилѣжитъ помышленіе человѣку прилѣжно на злая отъ юности его:* не приложу убо ктому поразити всяку плоть живущую, яко же сотворихъ» (Быт. VIII, 21). Люди и народы не будутъ избавлены отъ возмездія за свои беззаконія, но это возмездіе, ради вѣры и послушанія избранныхъ, не будетъ уже принимать размѣровъ всеобщаго бѣдствія, не будетъ нарушать обычнаго теченія земной жизни: «Во вся дни земли сѣятва и жатва, зима и зной, лѣто и весна, день и нощь не престанутъ» (Быт. VIII, 22).

VI.

Потопъ покрылъ первыя чудовищныя проявленія человѣческой злобы и разврата, уничтожены «исполини, иже отъ вѣка, человѣцы имeнити» (Быт. VI, 4). Менѣе сильные и исполинскіе Ноахиты, спасенные вѣрою и послушаніемъ своего родоначальника, вынесли изъ ковчега на омытую землю тѣ же сѣмена злобы и разврата (Хамъ и Ханаанъ), но уже значительно ослабленныя и смягченныя — они уже не дадутъ древу познанія добра и зла такихъ огромныхъ отраслей, какія погибли въ потопѣ. Но если люди послѣ потопа не могли соперничать со своими исполинскими предками въ дѣлахъ злобы и разврата, приведшихъ допотопный міръ къ физической гибели, зато

этимъ новымъ людямъ предстояло произрастить новую отрасль рокового древа — въ грѣхѣ самомнѣнія и заблужденія ума, откуда произошло раздробленіе единаго человѣчества на множество чуждыхъ и не понимающихъ другъ друга частей. «И бѣ вся земля устнѣ единѣ, и гласъ единъ всѣмъ. И бысть внегда поити имъ отъ востокъ обрѣтоша поле въ земли Сеннаарстѣй, и вселишася тамо. И рече человѣкъ ближнему своему: пріидите, сотворимъ плінѳы и испечемъ ихъ огнемъ. И бысть имъ плінѳа въ камень, и бреніе вмѣсто мѣла. И рекоша: пріидите, созиждемъ себѣ градъ и столпъ его же верхъ будетъ даже до небесе: и сотворимъ себѣ имя прежде неже разсѣятися намъ по лицу всея земли. И сниде Господь видѣти градъ и столпъ, его же созидаше сынове человѣчестіи. И рече Господь: се родъ единъ, и устнѣ единѣ всѣхъ, и сіе начаше творити: и нынѣ же оскудѣютъ отъ нихъ вся, елика аще восхотятъ творити. Пріидите, и сошедше смѣсимъ тамо языкъ ихъ да не услышатъ кійждо гласа ближняго своего. И разсѣя ихъ оттуду Господь по лицу всея земли, и престаша зиждуще градъ и столпъ. Сего ради наречеся имя его смѣшеніе, яко тамо смѣси Господь устна всея земли, и оттуду разсѣя ихъ Господь по лицу всея земли» (Быт. XI, 1—9).

Первый городъ до потопа былъ основанъ братоубійцею Каиномъ изъ страха передъ мнимыми врагами, а первый городъ послѣ потопа предпринятъ столпотворителями вавилонскими и послужилъ началомъ распаденія и розни въ человѣческомъ родѣ. Для созиданія этого новаго града люди стали употреблять вмѣсто натуральнаго камня и мѣла самодѣльные кирпичи и искусственный цементъ. Объ этомъ упомянуто вѣроятно для символическаго указанія на соотвѣтственную внутреннюю перемѣну ихъ настроенія: вмѣсто твердой вѣры и простого послушанія Богу въ нихъ стали дѣйствовать человѣческое самомнѣніе и лукавые разсчеты. Еще яснѣе знаменательность самаго ихъ предпріятія. Градъ — это выраженіе внѣшняго житейскаго соединенія людей вмѣсто внутренняго единства; столпъ, его же верхъ будетъ даже до небесе, это возвышеніе вещественной силы вмѣсто высоты духовной идеи. Ясенъ и смыслъ словъ Господнихъ (ср. Библ. III, 22): если бы единство тогдашняго человѣчества пребывало истиннымъ, теократическимъ, основаннымъ на общей вѣрѣ и единодушномъ послушаніи Божьимъ заповѣдямъ, то оно заслуживало бы благословенія и помощи свыше; но такъ какъ единеніе человѣчества стало ложнымъ, исключительно внѣшнимъ, стало опираться на самомнѣніе

и тщеславіе человѣческое, то если бы даже такое единство и могло сохраниться, оно лишь усилило бы худую сторону человѣчества, умножило бы его средства на зло. Когда люди стали соединяться въ духѣ лжи, тогда духъ истины долженъ былъ проявиться въ ихъ раздѣленіи. При данныхъ условіяхъ распаденіе человѣчества было меньшимъ зломъ. Это распаденіе къ тому же стало неизбѣжнымъ, какъ только связь единодушія замѣнилась связью по разсчету. Разсчетъ же этотъ оказался вполнѣ ложнымъ, ибо онъ былъ основанъ на томъ коренномъ заблужденіи ума, будто силы человѣческія могутъ сами по себѣ что-нибудь сдѣлать, и будто дѣло рукъ человѣческихъ можетъ замѣнить собою священную и таинственную сущность истинной жизни. Но какъ наступленіе потопа было обусловлено размноженіемъ «именитыхъ исполиновъ», т. е. людей, у которыхъ не только сила плоти взяла перевѣсъ надъ силой духа, но которые стали гордиться и славиться этою своею грубою силой; такъ и разсѣяніе языковъ произошло не столько отъ людского заблужденія, сколько отъ превознесенія людей въ ихъ заблужденіи.

Съ утратою общаго сознанія и взаимнаго пониманія человѣчество перестало явно существовать какъ живое единство и замѣнилось отдѣльными народами или языками, ходящими по путямъ своимъ. Отсюда пошло *язычество*, повторившее съ меньшею силою, но съ большимъ разнообразіемъ тѣ мерзости духа и плоти, что погубили міръ допотопный и приложившее къ нимъ новыя *заблужденія ума*. Ибо какъ исходная точка при раздѣленіи языковъ была ложь, такъ и пути ихъ оказались путями заблужденія.

VII.

Человѣкъ при своемъ грѣхопаденіи не отказывался отъ высшей своей цѣли — отъ совершеннаго богоподобія; онъ только рѣшился идти къ этой цѣли своимъ лукавымъ путемъ вмѣсто прямого пути Божія, онъ только предпочелъ свою низменную гордыню смиренной высотѣ добровольнаго и довѣрчиваго послушанія заповѣдямъ Божіимъ. Послѣдующій опытъ не замедлилъ обнаружить, куда ведетъ этотъ своевольный человѣческій путь. Уже перваго сына человѣческаго этотъ путь привелъ къ злобному пролитію родной крови, возмутившему самую землю: дальнѣйшихъ потомковъ адамовыхъ тотъ же путь привелъ къ плотскому разврату, растлившему и погубившему

все допотопное образованіе; наконецъ и уцѣлѣвшее отъ этого растлѣнія и гибели человѣчество тотъ же роковой путь чрезъ заблужденіе высокомѣрнаго и тщеславнаго ума привелъ къ распаденію и разсѣянію по землѣ въ видѣ множества чуждыхъ другъ другу языковъ.

Вмѣсто довѣрія высшему Разуму избравши собственный реальный опытъ, человѣчество на реальномъ опытѣ познало, въ чемъ для него зло, а именно въ своеволіи, въ отверженіи теократіи, въ слѣдованіи *своему пути,* онъ же обнаружился какъ путь *злобы и убійства,* какъ путь *растлѣнія и гибели,* какъ путь *заблужденія и розни.*

Человѣчество вызвало противъ себя и противъ пути своего всѣ три свидѣтельства, свидѣтельствующія на землѣ (1 посл. Іоанна V, 8): *свидѣтельство крови* — въ братоубійствѣ Каиновомъ, свидѣтельство *воды* [57] — въ потопѣ и свидѣтельство *духа* — въ смѣшеніи и разсѣяніи языковъ.

Подъ конецъ, идя своимъ путемъ, человѣчество вмѣсто того, чтобы усилить и возвеличить себя, вовсе перестало существовать какъ единое живое тѣло.

Но вмѣстѣ со зломъ и обманомъ человѣческаго своеволія обнаруживалось на землѣ противоположное добро и истина возстановляемой теократіи. Какъ рядомъ съ безумнымъ и злобнымъ высокомѣріемъ рода Каинова нашлись люди «уповавшіе призывати имя Господа Бога»; какъ среди предпотопнаго растлѣнія Богу возможно было чрезъ послушную вѣру одного праведника создать ковчегъ вселенскаго спасенія, такъ и послѣ того на распутіи языковъ Богъ нашелъ себѣ человѣка вѣры и послушанія, который не захотѣлъ ходить путями язычниковъ и сталъ родоначальникомъ грядущаго человѣчества.

Съ Авраамомъ — этимъ *третьимъ* (послѣ Сиѳа и Ноя) *отцомъ вѣрующихъ* судьбы теократіи принимаютъ новый оборотъ. Владычественная связь Бога съ человѣками, нарушенная, но не уничтоженная грѣхопаденіемъ, сосредоточивается въ избранномъ родѣ друга Божія, чтобы приготовить себѣ здѣсь новое и полнѣйшее проявленіе въ совершенномъ послушаніи новаго Адама; чтобы добровольная *кровь* новаго Авеля изгладила съ возмущенной земли Каиново проклятіе, чтобы благодатная *вода* крещенія очистила то, чего не могли омыть губительныя воды потопа; чтобы животворящій *духъ* Божій въ день

[57] *Вода* символически означаетъ между прочимъ *матеріальное* или плотское начало, такъ же какъ *кровь* означаетъ душу.

новозавѣтной Пятидесятницы собралъ всѣ, нѣкогда духомъ гнѣва Господня разсѣянные языки вокругъ единаго, святаго, апостольскаго собора и упразднилъ высокоумную вавилонскую разноголосицу простымъ гласомъ единой истинной вѣры въ устахъ верховнаго апостола.

VIII.

Послѣ того какъ попытка создать всемірную культуру на основѣ *человѣческаго совѣта* рушилась вслѣдствіе разномыслія, перешедшаго въ разноязычіе, разсѣянные обломки распавшагося человѣчества стали собираться по частямъ силою *человѣческой власти*. Эта власть впервые возникла въ племени Хама, о внукѣ котораго (черезъ Куша) Нимродѣ говорится еще ранѣе вавилонскаго столпотворенія, что онъ тотъ, который началъ быть *сильнымъ на землѣ (гиббор баарец)*. Принципъ этой насильственной власти есть завоеваніе, и всѣ преемники Нимрода, великаго хищника, стараются путемъ войны все больше и больше распространить свои царства, покоряя и истребляя народы, строя и разрушая города. Всѣ эти звѣроподобные ловцы, охотясь на землѣ за звѣрями и превращая народы въ стада ручныхъ животныхъ, даже въ самомъ небѣ видѣли и боготворили только звѣрей, астральныя силы въ зооморфической оболочкѣ. И въ самомъ дѣлѣ, натуральное человѣчество со всѣми своими богами, внѣ истинной теократической связи, является только усовершенствованной формой животнаго царства. Поэтому не случайно Св. Писаніе представляетъ великія монархіи язычества въ образѣ звѣриномъ. Но въ этомъ мірѣ сильныхъ, мудрыхъ и красивыхъ звѣрей Духъ Божій ищетъ человѣка, среди безсловесной въ своемъ разноязычіи толпы единому слову Божію нужно только одно существо, которое можетъ Ему отвѣтить и сочетать съ Его силою свою свободу. Въ то время какъ все человѣчество стало дѣлиться на ловцовъ и ловитву, на хищныхъ звѣрей и на домашній скотъ, только тотъ оставался настоящимъ человѣкомъ и могъ вступить въ богочеловѣческое сочетаніе, кто не принадлежалъ ни къ той, ни къ другой половинѣ человѣчества, кто не былъ сильнымъ супротивъ Бога (гибборъ лифней Ягвэ) и не былъ слабымъ передъ людьми. Нуженъ былъ человѣкъ покорный слову Божію, но не хотящій поклоняться ни звѣроподобнымъ царямъ на землѣ, ни звѣроподобнымъ богамъ на небѣ. И вотъ во время основанія первой великой азіатской монархіи, когда изъ восточной страны

Эламъ (часть Мидіи), изъ города Сузъ другой по Нимродѣ могучій ловецъ Кедаръ-Накунта пришелъ и уловилъ себѣ всю Халдею, а послѣ него царь Кедаръ-Лаомеръ началъ распространять свое владычество на всю переднюю Азію до моря къ западу и до аравійскихъ пустынь къ югу, одновременно съ этимъ основаніемъ чрезъ насиліе и войну перваго великаго царства звѣрино-человѣческаго полагается и первое основаніе царства богочеловѣческаго чрезъ мирный и свободный завѣтъ истиннаго Бога съ истиннымъ человѣкомъ. Не желая подчиниться чужой власти, семья свободныхъ кочевниковъ двинулась изъ Ура халдейскаго на сѣверъ въ арамейскій Харранъ. Въ этой семьѣ верховный зодчій выбралъ Себѣ первый живой *камень* для своего всемірнаго храма.

«И рече Господь Авраму, изыди отъ земли твоея, и отъ рода твоего, и отъ дома отца твоего, и иди въ землю, юже ти покажу. И сотворю тя въ языкъ велій, и благословлю тя, и возвеличу имя твое, и будеши благословенъ. И благословлю благословящыя тя, и кленущыя тя проклену: *и благословятся о тебѣ вся племена земная.* И иде Аврамъ, яко же глагола ему Господь» (Бытія XII, 1—4).

Словомъ Божіимъ къ Аврааму начинается дѣло теократіи въ установившемся (послѣ потопа и раздѣленія языковъ) земномъ мірѣ. И тутъ слѣдуетъ поставить: въ началѣ было Слово. Это слово было *къ одному,* но *обо всѣхъ.* *«И благословятся о тебѣ вся племена земная».* Избирается одинъ, но не въ обиду другимъ, а для ихъ благословенія. Избирается одинъ изо всѣхъ, но ради всѣхъ. Слѣдуетъ ли считать несправедливостью, что въ кругѣ только одна точка есть центръ? Не обидно ли это для точекъ окружности? Но если бы не было единаго средоточія, то гдѣ была бы вся окружность?

И благословятся о тебѣ вся племена земная. Вотъ гдѣ вся сила библейскаго откровенія. Сказано: *благословятся* и благословились. Рече — и бысть. Бысть — черезъ двѣ тысячи лѣтъ: столько времени потребовалось для свободы человѣческой, которая стоитъ между истиною обѣщающаго и всемогуществомъ исполняющаго. Если въ обѣтованіи сказалось Слово Божіе, то исполненіе есть Его *вочеловѣченіе.* То самое Слово, что прозвучало въ началѣ Ветхаго Завѣта, оно же *плоть бысть* въ началѣ Завѣта Новаго.

И благословятся о тебѣ вся племена земная. Вотъ настоящая печать и подпись вѣчнаго Царя на этой первой ветхозавѣтной грамотѣ. Этой печати и подписи не вытравятъ всѣ ѣдкіе составы отри-

цательной библейской критики. Станемъ на почву такой критики. Допустимъ, что книга Бытія не есть откровеніе Божіе, записанное Моисеемъ, допустимъ, что она вмѣстѣ съ большинствомъ прочихъ ветхозавѣтныхъ книгъ составлена Ездрою или даже еще позднѣе — во времена Маккавеевъ. Во всякомъ случаѣ книга эта написана за нѣсколько сотъ лѣтъ до распространенія христіанства. Какимъ же образомъ попало въ нее то обѣтованіе, что о Авраамѣ и его сѣмени благословятся *всѣ племена земныя?* Что̀ такое было сѣмя Авраамово во времена Ездры и Маккавеевъ? *Въ чемъ* тогда благословлялись всѣ племена земныя? Какой реальный смыслъ могло имѣть въ то время самое представленіе о какомъ-то общемъ для всѣхъ племенъ земныхъ, о какомъ-то *всечеловѣческомъ* благословеніи? Мы нынѣ видимъ и знаемъ, что обѣтованіе, данное Аврааму въ темной книгѣ темнаго еврейскаго народа, блестящимъ образомъ исполнилось на сценѣ всемірной исторіи. Я имѣю здѣсь въ виду не одну только христіанскую идею о всеобщемъ благословеніи и возстановленіи человѣчества въ Іисусѣ Христѣ, Сынѣ Божіемъ и истинномъ сѣмени Авраамовомъ; я остаюсь пока на почвѣ раціонализма. Но и на этой почвѣ нельзя же отрицать всемірно-историческаго значенія христіанства и мусульманства — двухъ религій, связывающихъ свою истину съ вѣрою Авраама и съ данными ему обѣтованіями. Теперь я спрашиваю: кто и какъ во времена Ездры или Маккавеевъ могъ предвидѣть появленіе и распространеніе христіанства и мусульманства, благодаря которымъ имя и личность Авраама получила дѣйствительно всемірно-историческое значеніе, или, говоря библейскимъ языкомъ, о немъ благословились всѣ племена земныя? Если библейскій Авраамъ есть миѳъ, то странно и необъяснимо, какимъ образомъ составители этого миѳа, темные евреи, такъ хорошо предвидѣли, что этому миѳу повѣритъ весь свѣтъ, и заранѣе вложили въ свою выдумку предсказаніе о ея великомъ успѣхѣ и универсальномъ значеніи, что̀ и сбылось потомъ черезъ много вѣковъ.

«И благословятся о тебѣ вся племена земная». Если эти слова принадлежали одной изъ тѣхъ древнихъ легендъ, которыми (по предположенію критиковъ) пользовались позднѣйшіе составители Библіи, то спрашивается, чѣмъ такая легенда отличается отъ пророчества или откровенія? У маленькаго полудикаго народца слагается, всѣми принимается и усваивается легенда, не только выражающая съ полною ясностью универсальную идею, но и содержащая въ себѣ пред-

сказаніе всемірно-историческаго значенія, которое и исполняется черезъ двѣ тысячи лѣтъ послѣ возникновенія этой легенды. Вотъ легенда, которая по праву можетъ называться Словомъ Божіимъ. Если же это предсказаніе приписывать не древней легендѣ, а позднѣйшей редакціи ветхозавѣтныхъ книгъ, то кто же именно могъ выдумать это предсказаніе о всечеловѣческомъ благословеніи? Не Ездра ли, для котораго чужія племена были мерзостью, Ездра, заставившій вернувшихся изъ плѣна іудеевъ прогнать ихъ иноплеменныхъ женъ и родившихся отъ нихъ дѣтей? Или быть можетъ это Авраамово обѣтованіе съ его универсализмомъ выдумано кѣмъ-нибудь изъ сподвижниковъ Маккавеевъ во время напряженнѣйшей національной борьбы за исключительность народнаго бытія евреевъ? Вѣдь именно къ этимъ двумъ эпохамъ Ездры и Маккавеевъ относится окончательная редакція еврейской Библіи. Безъ сомнѣнія и въ эти эпохи были между евреями отдѣльные люди, причастные широкому универсализму великихъ израильскихъ пророковъ; но если одинъ изъ такихъ людей и могъ выдумать вселенское обѣтованіе, данное будто бы праотцу Аврааму, то какимъ же образомъ эта выдумка новѣйшаго происхожденія и по характеру своему шедшая вразрѣзъ съ господствующимъ направленіемъ того времени, была принята Ездрою и Маккавеями въ составъ самой *торы* какъ подлинное и первоначальное откровеніе Божіе? Вѣдь согласно отрицательной критикѣ эти составители Библіи, если и не сами все выдумали, то во всякомъ случаѣ съ полной свободой распоряжались текстомъ Писанія. Но положимъ они не досмотрѣли, положимъ, это простая случайность. Но что же сказать о всемірно-историческомъ *исполненіи* этихъ случайныхъ словъ? Эта вторая случайность отнимаетъ всякое вѣроятіе у первой. На самомъ дѣлѣ исполненіе этихъ словъ, — собраніе всѣхъ дѣйствующихъ во всемірной исторіи племенъ подъ знамя Авраамовой вѣры, подъ водительствомъ сѣмени Авраамова (чрезъ Израиля, отъ котораго по плоти Христосъ, а также до времени и чрезъ Измаила), это величественное дѣйствіе на пространствѣ всей земли и въ теченіе тысячелѣтій пяти словъ, сказанныхъ полудикому арамейцу въ невѣдомой степи — есть прямое чудо. Но именно потому, что эти пять словъ: *венибреку бека коль мишпехот гаадама* дѣйствительно суть слова Божіи, чудо ихъ исполненія (фактически несомнѣнное) оказывается полнымъ смысла и великаго значенія, какъ явное свидѣтельство о всесильной истинѣ, правящей міромъ.

IX.

Избраніе Авраама въ родоначальники возстановляемой на землѣ теократіи не имѣло въ себѣ никакой *исключительности,* ибо о немъ благословятся *вся* племена земная. Это избраніе не имѣло въ себѣ также ничего *произвольнаго* и пристрастнаго, ибо оно было обусловлено опредѣленнымъ требованіемъ, исполненіе котораго показывало въ Авраамѣ способность стать во главу теократическихъ судебъ человѣчества. «И рече Господь Авраму: *изыди* отъ земли твоея и отъ рода твоего, и отъ дому отца твоего, и *иди* въ землю юже ти покажу. *И иде* Аврамъ, яко же глагола ему Господь». Вотъ основаніе для избранія, вотъ начало теократіи — начало богочеловѣческое, — свободное взаимодѣйствіе между Творцемъ и твореніемъ. Чтобы Богъ дѣйствовалъ въ мірѣ не какъ сила, а какъ власть, нужно, чтобы была въ мірѣ воля, свободно покорная этой власти, нужно живое лицо, добровольно отдающееся высшему руководительству. Къ свободной волѣ Авраама обращается слово Божіе съ требованіемъ самостоятельнаго, хотя и не самочиннаго дѣйствія: *изыди,* и опять: *иди.* ***Изыди отъ земли твоея.*** Первое требованіе Божіей власти, первое условіе теократіи со стороны человѣка есть *жертва.* Человѣкъ долженъ отречься отъ своего, пожертвовать высшему духовному началу свои природныя связи. Изыди отъ земли твоея, и не только отъ земли, какъ своего природнаго мѣста, но и отъ своего природнаго происхожденія: *и отъ рода твоего.* И не только общую родовую связь долженъ ради высшей цѣли порвать избранникъ Божій, но и болѣе частную и внутреннюю связь семейную: *и отъ дому отца твоего.* Но жертва истинному Богу существенно отличается отъ жертвъ идольскихъ. Богъ Авраамовъ не завидуетъ благополучію своего служителя и не требуетъ отъ него безплодныхъ лишеній и страданій. Жертва есть только начало, а конецъ есть милость. Жертва есть только первая необходимая ступень, чтобы подняться въ царство благодати. Истинная цѣль, то, чего собственно хочетъ Богъ, есть не жертва, а милость: «Милости хощу, и не жертвы». Это сказано послѣ, но уже и тутъ, при первомъ требованіи Божіей власти, не скрыто и то, для чего дѣлается это требованіе. Библейское самопожертвованіе никогда не имѣло того отрицательнаго характера, который свойственъ языческому аскетизму (особенно въ Индіи). Истинная теократія съ самаго начала ставитъ для человѣка положи-

тельныя цѣли и даетъ ему радостныя обѣтованія. Уйди изъ земли твоей и иди въ ту лучшую землю, которую Господь тебѣ укажетъ. Отдѣлись отъ рода твоего, чтобы, ставши родоначальникомъ сыновъ Божіихъ, чрезъ это спасти и свой родъ. Оставь домъ отца твоего, чтобы основать домъ Отца Небеснаго для вѣчнаго пристанища всѣмъ земнымъ отцамъ. Другими словами: оставь твое худое малое, гибнущее, чтобы получить и для себя и для всѣхъ наслѣдіе Божіей благодати, великое и вѣчное. Вотъ жертва въ истинной теократіи; жертва не противорѣчащая милости, а служащая для нея основаніемъ.

И сотворю тя въ языкъ велій. Это есть только первое и меньшее изъ обѣтованій, не отличающее Авраама отъ многихъ другихъ естественныхъ родоначальниковъ великихъ народовъ. Поэтому слово Божіе не останавливается на этомъ и переходитъ къ особенному благословенію Амраама какъ перваго представителя вселенской теократіи надъ раздѣлившимся человѣчествомъ. *И благословлю тя.* Если бы благословеніе Авраама состояло только въ томъ, что изъ него произойдетъ великій народъ о чемъ только-что изрекло слово Божіе, то не зачѣмъ было бы *послѣ* этого опредѣленнаго указанія помѣщать неопредѣленное благословеніе. Но здѣсь разумѣется нѣчто новое и особое сверхъ прежняго. *И возвеличу имя твое.* Имя Авраама не перешло въ имя народа, происшедшаго отъ него, слѣдовательно, здѣсь разумѣется не національное величіе евреевъ, а особое личное преимущество самого Авраама: *и будеши благословенъ.* Но это личное преимущество или благословеніе Авраама имѣетъ вмѣстѣ съ тѣмъ всеобщее значеніе; оно распространяется на всѣхъ людей, которые соединятся съ Авраамомъ въ духѣ и истинѣ независимо отъ плотскаго происхожденія: *и благословлю благословящыя тя, и кленущыя тя проклену.* И наконецъ, чтобы не оставалось уже никакого сомнѣнія во вселенскомъ значеніи этихъ обѣтованій, они заключаются прямымъ утвержденіемъ: *и благословятся о тебѣ вся племена земная.*

Для основанія вселенской теократіи изъ среды раздѣленныхъ языковъ избранъ человѣкъ, обладавшій въ высшей степени теократическими добродѣтелями. Я говорю *теократическими,* а не добродѣтелями вообще, ибо нѣтъ ни малѣйшаго основанія предполагать или требовать для первоначальныхъ избранниковъ Божіихъ полноты нравственнаго совершенства. Если бы въ самомъ началѣ исторіи насъ встрѣчала полная чистота, непорочность и совершенство, тогда не было бы и надобности въ длинномъ процессѣ теократическаго

воспитанія, исправленія и исцѣленія. Теократія какъ *богочеловѣческое* сочетаніе имѣетъ дѣло съ дѣйствительнымъ человѣкомъ, рожденнымъ и пребывающимъ въ грѣхѣ. Съ этимъ человѣкомъ для спасенія и исцѣленія его заключается обоюдный богочеловѣческій завѣтъ или договоръ, требующій отъ самого человѣка только желанія спастись и довѣрія къ спасающему. Съ непорочными существами Богу не для чего заключать завѣта, ангелы не нуждаются для себя въ такой теократіи. Священное Писаніе *прежде всего правдиво:* оно показываетъ земныхъ избранниковъ Божіихъ такими, какими они были на самомъ дѣлѣ, показываетъ ихъ живыми людьми съ плотью и кровью, а нерѣдко и съ грязью земною. Впрочемъ противникамъ библейской истины угодить невозможно; ибо все человѣческое въ Библіи они порицаютъ какъ грубое и дикое, а все божественное отвергаютъ какъ фантазію и вымыселъ. Мы же находимъ въ этихъ священныхъ сказаніяхъ всю богочеловѣческую правду съ обѣихъ ея сторонъ, и въ этомъ неразрывномъ сочетаніи божественной и человѣческой стихій видимъ все величіе и весь смыслъ библейской исторіи.

Но если теократія беретъ своихъ избранниковъ со всѣми ихъ человѣческими грѣхами, то конечно не на этихъ грѣхахъ основываетъ она свое дѣло. Основаніемъ теократіи въ человѣкѣ служитъ то, что мы называли теократическими добродѣтелями. Эти добродѣтели не уничтожаютъ совершенно въ избранникѣ Божіемъ слабостей и пороковъ человѣческой природы, но подчиняютъ ихъ высшей цѣли, не позволяютъ имъ получить верхъ въ жизни этого избранника, такъ что *общій смыслъ его жизни* оказывается въ положительномъ согласіи съ волей Божіею въ данный моментъ теократическаго развитія.

Мы знаемъ, что Божественное начало проявляется въ теократіи какъ высшая *власть*, какъ безусловный *авторитетъ* и какъ совершенный *совѣтъ*. Соотвѣтственно этому отъ человѣка теократія требуетъ прежде всего добровольнаго *послушанія*, чтобы служить власти Божіей, требуетъ сознательной *вѣры*, чтобы пользоваться божественнымъ авторитетомъ, требуетъ наконецъ *ревности* къ дѣлу Божію, чтобы положительно участвовать въ совѣтѣ Божіемъ и свободно содѣйствовать исполненію судебъ Божіихъ въ правленіи міромъ. Итакъ, послушная воля, вѣрующій умъ и сердце, исполненное религіозною ревностью, т. е. ревностью въ славѣ Божіей и къ спасенію людей — вотъ три теократическія качества или добродѣтели, которыя должны господствовать въ характерѣ избранниковъ Божіихъ и, несмотря на

частыя проявленія страстей и грѣховъ человѣческихъ, давать цѣлой ихъ жизни высокое и священное значеніе. Сущность всѣхъ теократическихъ добродѣтелей сводится первоначально къ одному: къ способности самопожертвованія. Теократическій человѣкъ долженъ прежде всего свободно жертвовать своею волею въ послушаніи, своимъ умомъ — вѣрѣ, и всею своею жизнью — для дѣла Божія. Эта жертва не есть, какъ сказано, цѣль сама для себя, но лишь необходимое основаніе теократіи, и способность къ такому самопожертвованію въ томъ или другомъ человѣкѣ есть первое условіе для его дѣятельнаго участія въ теократическихъ судьбахъ міра. Съ этой точки зрѣнія мы теперь и разсмотримъ библейское сказаніе о дѣлахъ Авраама, потомъ и прочихъ праотцевъ.

X.

Первое слово Божіе къ Аврааму уже выражаетъ собою настоящее богочеловѣческое отношеніе, свободное сочетаніе Творца съ твореніемъ. Это слово есть повелѣніе, но повелѣніе, сопровождаемое обѣтованіями и благословеніями, повелѣніе не деспотическое, а истинно-теократическое, обращенное не къ рабу и даже не къ подданному, а къ свободному и близкому лицу — къ сыну и другу. Тѣмъ не менѣе это повелѣніе требовало отъ воли Авраама тяжкой жертвы. Изъ послѣдующаго повѣствованія мы знаемъ, что отецъ вѣрующихъ былъ крѣпко привязанъ къ землѣ своей и къ роду своему (Быт. XXIV, 3, 4). Но сила первой и основной теократической добродѣтели — послушанія, превозмогала въ Авраамѣ всю крѣпость земныхъ привязанностей. За внезапнымъ и тяжкимъ повелѣніемъ прямо и непосредственно слѣдуетъ исполненіе, жертва воли совершается всецѣло: *и иде Авраамъ, якоже глагола ему Господь.* Въ этой жертвѣ, въ этомъ послушаніи не могло быть первоначально никакого своекорыстія. Воля Авраама не была подкуплена обѣтованіями, сопровождавшими повелѣніе; ибо эти обѣтованія относятся къ отдаленному будущему, къ позднему потомству чрезъ неродившагося еще сына. Кромѣ таинственнаго благословенія Божія никакихъ благъ не обѣщано Аврааму. Правда, мы читаемъ далѣе (Быт. XIII, 2), что *Авраамъ бяше богатъ зѣло* въ землѣ обѣтованной; но это богатство онъ имѣлъ уже и въ Харранѣ, въ дому отца своего, ибо написано: «и поятъ Авраамъ Сару жену свою, и Лота сына брата своего *и вся*

имѣнія своя, елика стяжаша, и всякую душу, юже стяжаше въ Харранѣ, и изыдоша поити въ землю Ханааню» (Быт. XII, 5). И вслѣдъ затѣмъ: «и воздвижеся Авраамъ, и шедъ *ополчися* въ пустыни» (Быт. XII, 9), т. е. сталъ станомъ, что предполагаетъ много челяди и большія стада. Все это богатство кочующаго скотовода Авраамъ привелъ съ собою изъ предѣловъ халдейскихъ, а другого рода богатствъ онъ не пріобрѣлъ въ землѣ обѣтованной, кромѣ мѣста для Сарриной могилы, купленнаго имъ у Ефрона Хеттеянина «пещеру сугубую, сущую на части села его», и за это пріобрѣтеніе Авраамъ отвѣсилъ Ефрону «сребро, еже глагола во ушеса сыновъ Хеттеовыхъ, четыреста дідрахмъ сребра искушена купцами... И утверждено есть село, и пещера, яже бѣ на немъ, Аврааму въ стяжаніе гроба отъ сыновъ Хеттеовыхъ» (Быт. XXIII, 9, 16, 20) .

Это *стяжаніе гроба (ахузà кабèр)* было единственнымъ стяжаніемъ Авраама въ землѣ обѣтованной. Значитъ, его послушаніе, чистое отъ своекорыстія, представляло собою истинную жертву воли, покорной высшему велѣнію. Принося эту внутреннюю нравственную жертву, Авраамъ можетъ достойнымъ образомъ приносить и внѣшнія жертвы истинному Богу. «И пройде Авраамъ землю въ долготу ея даже до мѣста Сvхемъ, до дуба высокаго. И явися Господь Аврааму, и рече ему: сѣмени твоему дамъ землю сію: *и созда тамо Авраамъ жертвенникъ Господу явльшемуся ему.* И отступи оттуда въ гору на востокъ лицемъ прямо Веѳилю, — и созда тамо жертвенникъ Господу, *и призва во имя Господа* явльшагося ему» (Быт. XII, 6—8). Если Авраамъ создаетъ жертвенникъ и посвящаетъ его Господу, то конечно онъ приноситъ и жертвы по обычаю тѣхъ временъ, т. е. жертвы кровавыя, сохранившіяся затѣмъ и въ законодательствѣ Моисеевомъ. Различіе между жертвами у людей Божіихъ и жертвами языческими заключалось не въ матеріальной сторонѣ дѣла, а въ его нравственномъ смыслѣ. И на жертвы Авраама Библія указываетъ лишь тогда, когда онѣ получили нравственный смыслъ. Во-первыхъ, Авраамъ создаетъ жертвенникъ и приноситъ жертвы *одному* Господу явльшемуся ему. Язычники ставили жертвенники и приносили жертвы *всякой* силѣ, на нихъ дѣйствовавшей, всякому страху, поражавшему ихъ. Во-вторыхъ, Авраамъ ставитъ жертвенникъ Господу, придя въ ту землю, которую указалъ ему Господь. По всей вѣроятности Авраамъ приносилъ жертвы и въ предѣлахъ Халдейскихъ до явленія ему Господа; но о тѣхъ жертвахъ священное повѣствованіе

не упоминаетъ какъ о неотносящихся къ призванію отца вѣрующихъ. Усиленное же указаніе на первые жертвенники въ землѣ обѣтованной свидѣтельствуетъ объ *особомъ* значеніи праотеческихъ жертвъ и объ особой связи ихъ съ обѣтованіями о грядущемъ на эту землю благословеніи.

Первоначальное значеніе жертвъ языческихъ довольно ясно: съ одной стороны боговъ просто *кормили* если не самымъ мясомъ жертвъ, то испареніями крови (въ ней же душа всякаго животнаго), и дымомъ всесожженій; съ другой стороны, эти люди думали умилостивлять завистливыхъ и злобныхъ боговъ (боги языковъ суть демоны), жертвуя имъ самые дорогіе для себя предметы. Можно ли ограничить такими цѣлями жертвы Авраамовы? Если бы эти жертвы имѣли въ виду кормленіе, тогда не зачѣмъ было бы Богу вести Авраама и не зачѣмъ было бы Аврааму идти въ землю обѣтованную: кормленіе можно было совершать и въ землѣ Халдейской. Но точно также цѣлью Авраамовыхъ жертвъ не могло быть и укрощеніе божества, ибо Господь самъ первый явилъ ему свое благоволеніе, далъ обѣтованія, благословилъ его. Авраамъ своею жертвою не склоняетъ Бога къ милости, а отвѣчаетъ на милость первоначально оказанную: «И явися Господь Аврааму и рече ему: *сѣмени твоему дамъ землю сію:* и созда тамо Авраамъ жертвенникъ Господу явльшемуся ему». Кто же рѣшится утверждать, что въ этомъ текстѣ подразумѣвается жертва кормленія или укрощенія? Тайный смыслъ Авраамовой жертвы, связанной съ обѣтованіемъ о его грядущемъ сѣмени, едва ли былъ вполнѣ ясенъ для него самого, а потому мы и не будемъ теперь останавливаться на этомъ тайномъ смыслѣ, дабы не нарушать исторической послѣдовательности въ ходѣ нашего разсужденія. По явному же своему смыслу эта жертва очевидно есть жертва благодаренія за особую возвѣщенную отъ Бога милость, и при томъ за милость чисто духовную, за какую язычникамъ не приходилось благодарить своихъ боговъ.

Ибо какъ въ Авраамовой жертвѣ не было своекорыстія со стороны божества, избравшаго и благословившаго Авраама, не дожидаясь его приношеній, точно также не было тутъ своекорыстія и со стороны человѣческой, и это есть третье различіе жертвы Авраамовой отъ жертвъ языческихъ. Если въ этихъ послѣднихъ богамъ дѣлалось пріятное, то лишь для того, чтобы и отъ нихъ получить для себя. И это пріятное вообще говоря состояло въ матеріальныхъ

благахъ. У Авраама же мы не только не находимъ подобныхъ своекорыстныхъ цѣлей, но напротивъ того созданіе имъ видимаго жертвенника въ землѣ обѣтованной было слѣдствіемъ и внѣшнимъ выраженіемъ того нравственнаго жертвоприношенія своей воли, которое онъ передъ тѣмъ совершилъ, оставивъ навсегда по Божьему велѣнію свою родину и домъ отца своего. Если Богъ потребовалъ и принялъ отъ Авраама эту внутреннюю жертву воли для отдаленныхъ цѣлей будущаго всемірнаго спасенія, и если Авраамъ къ этому присовокупилъ еще и внѣшнюю жертву благодаренія, т. е., отдавши свою волю, благодарилъ Бога за то, что онъ взялъ ее, то все это переноситъ насъ въ область чисто-духовныхъ богочеловѣческихъ отношеній, не имѣющихъ ничего общаго съ религіозными понятіями первобытнаго язычества. По этимъ языческимъ понятіямъ о жертвѣ, какъ дѣлѣ обоюдной выгоды для бога и для человѣка, какое удовлетвореніе могъ найти Богъ Авраамовъ въ томъ, что Его поклонникъ перешелъ изъ Харрана въ землю Ханаанскую, и точно также, какое удовлетвореніе было и для Авраама въ томъ, что его отдаленному потомству было обѣщано обладаніе тою землею, въ которой самъ онъ нашелъ лишь *стяжаніе гроба.*

Итакъ, жертвы истинному Богу съ самаго начала отличаются отъ грубыхъ корыстныхъ жертвъ первобытнаго язычества, равно какъ и отъ того религіознаго самоумерщвленія, которое мы находимъ въ позднѣйшемъ языческомъ аскетизмѣ, ставившемъ это самоумерщвленіе человѣка само по себѣ высшую цѣль. Истинная жертва напротивъ служитъ лишь средствомъ для положительныхъ цѣлей, но эти цѣли относятся не къ частнымъ матеріальнымъ благамъ, а къ общему духовному благу всего міра. Внѣшнія жертвоприношенія праотцевъ, во всѣхъ своихъ матеріальныхъ подробностяхъ сходныя съ языческими, служили лишь знаменіемъ и свидѣтельствомъ той внутренней невѣдомой язычеству жертвы, посредствомъ которой эти избранники вступили въ завѣтъ съ Богомъ, отдавъ ему свою волю, умъ и сердце, а отъ Него взамѣнъ получивши обѣтованіе о грядущемъ чрезъ нихъ всемірномъ благословеніи: *и благословятся о тебѣ вся племена земная.* Языческая жертва была или самоубійствомъ, или компромиссомъ между противоположными интересами своекорыстнаго божества и столь же своекорыстнаго человѣка. Библейская же жертва была однимъ изъ актовъ того дѣла, въ которомъ, если можно такъ выразиться, истинные интересы Бога и человѣка солидарны между собою, — единаго общаго богочеловѣческаго дѣла.

Чѣмъ отдаленнѣе цѣль, тѣмъ болѣе нужно силъ и мужества, чтобы въ нее вѣрить и идти къ ней. Если даже теперь, послѣ основанія и видимаго распространенія христіанства, такъ трудно человѣку подвигаться къ богочеловѣческой цѣли, то во сколько труднѣе было служить христіанству за двѣ тысячи лѣтъ до Христа? Вотъ въ чемъ недосягаемое величіе этихъ полудикихъ кочевниковъ, которые у горъ и высокихъ дубовъ ханаанскихъ клали первые камни будущаго вселенскаго храма! Передъ ними не было ничего яснаго и опредѣленнаго, всѣ ихъ упованія были въ туманѣ далекаго будущаго, а въ настоящемъ они должны были только слушаться, только вѣрить. За то и исполнилось надъ ними сказанное: *и благословлю тя, и возвеличу имя твое, и будеши благословенъ*.

Это благословеніе Божіе имѣло однако мало общаго съ житейскимъ благополучіемъ. Только что Авраамъ, послушный высшему велѣнію, переселился въ землю Ханаанскую, какъ бѣдствіе голода заставило его выселиться на время въ Египетъ. «И бысть гладъ на земли: и сниде Авраамъ во Египетъ вселитися тамо, яко одолѣ гладъ на земли» (Быт. XII, 10). Не даромъ однако Авраамъ освятилъ землю Ханаанскую жертвенниками какъ значками Божіихъ обѣтованій. По этимъ значкамъ вернулся онъ опять на прежнее мѣсто. «Изыде же Авраамъ отъ Египта... и иде, отнюдуже пріиде, въ пустыню до Веѳиля, до мѣста, идѣже бѣ куща первѣе, между Веѳилемъ и между Агге, *на мѣсто жертвенника, идѣже сотвори его первѣе: и призва тамо Аврамъ имя Господне*» (Быт. XIII, 1—4). По возвращеніи изъ Египта порывается послѣдняя связь Авраама съ его земнымъ родомъ чрезъ отдѣленіе отъ него Лота. И тутъ его посѣщаетъ новое богоявленіе съ усиленнымъ повтореніемъ прежняго обѣтованія. «Богъ же рече Авраму повнегда разлучитися Лоту отъ него: возри очима твоима и виждь отъ мѣста, идѣже ты нынѣ еси, къ сѣверу, и югу, и къ востоку, и морю: яко всю землю, юже ты видиши, тебѣ дамъ ю, и сѣмени твоему во вѣки. И сотворю сѣмя твое, яко песокъ земный: аще кто можетъ исчести песокъ земный, то и сѣмя твое изочтетъ. Воставъ пройди землю въ долготу ея, и въ широту: яко тебѣ дамъ ю и сѣмени твоему во вѣкъ. И отселився Аврамъ, пришедъ вселися у дуба Мамврійскаго, иже бяше въ Хевронѣ: и созда ту жертвенникы Господу» (Быт. XIII, 14—18).

«Бысть же въ царство Амарфала царя Сеннаарска, и Аріохъ царь Елласарскъ, и Ходоллогоморъ царь Еламскъ, и Ѳаргалъ царь

Гоимскій, сотвориша рать съ Валлою царемъ Содомскимъ, и съ Варсою царемъ Гомморскимъ и Сеннааромъ царемъ Адамы, и съ Сумоворомъ царемъ Севоимскимъ, и съ царемъ Валаки: сіе есть Сігоръ [58]. Взяша же вся конныя содомскія и гоморрскія и вся брашна ихъ и отидоша. Взяша же и Лота сына брата Авраамова, и имѣніе его, и отидоша: бѣ бо въ Содомѣхъ живый. Слышавъ же Аврамъ, яко плѣненъ бысть Лотъ братаничь его, сочте домочадцы своя триста и осьмьнадесять, и погна вслѣдъ ихъ даже до Дана. И нападе на ня нощію самъ, и отроцы его съ нимъ: и порази ихъ, и гоня ихъ даже до Ховала, иже есть ошуюю Дамаска: и возврати вся конныя содомскія, и Лота сына брата своего возврати, и вся имѣнія его, и жены, и люди. Изыде же царь содомскій въ срѣтеніе ему — въ юдоль Савину: сіе же бяше поле царево. И Мелхіседекъ царь Салимскій изнесе хлѣбы и віно: бяше же священникъ Бога Вышняго (Эль-Эліонъ). И благослови Аврама, и рече: благословенъ Аврамъ Богомъ Вышнимъ, иже созда небо и землю. И благословенъ Богъ Вышній, иже предаде враги твоя подъ руки тебѣ: и даде ему десятину Аврамъ отъ всего» (Быт. XIV, 1, 2, 11, 12, 14—20).

Особое призваніе Авраама и данныя ему обѣтованія не ограничили судьбы теократіи однимъ племенемъ Авраамовымъ.

Теократическій потокъ избраннаго народа долженъ соединиться съ широкимъ русломъ вселенскаго царства Божія. И величавымъ прообразомъ такого соединенія является намъ эта встрѣча избранника Господняго съ царемъ священникомъ Бога вышняго. Мельхиседекъ не связанъ ни съ какимъ племенемъ, о немъ говорится только, что онъ царь Салима (Мира) и священникъ Бога вышняго. Не говорится также и о томъ, чтобы Мельхиседекъ имѣлъ какія-нибудь особыя откровенія Божія, чтобы Богъ являлся ему и говорилъ съ нимъ: указанъ только его санъ царя и священника, а не личныя свойства и

[58] Замѣчательно, что владѣтель Валаки или Сігора не называется по имени, какъ бы въ доказательство того, что имена прочихъ владѣтелей достовѣрны; ибо если бы они были вымышлены, то ничего не стоило бы выдумать имя и для сігорскаго князя. На самомъ дѣлѣ упоминаемыя здѣсь имена сохранились въ достовѣрныхъ мѣстныхъ преданіяхъ. Сігоръ же, какъ видно изъ дальнѣйшаго повѣствованія, былъ чрезвычайно маленькій городокъ и имя его стариннаго князя не осталось въ народной памяти, а потому и упоминаніе его въ Священномъ Писаніи ничего бы не прибавило къ опредѣленности разсказа.

дѣла его. Итакъ, если съ одной стороны Мельхиседекъ представляетъ собою всемірный характеръ теократіи въ отличіе отъ особенности избраннаго народа, то вмѣстѣ съ тѣмъ онъ представляетъ также и іерархическое начало теократіи въ отличіе отъ индивидуальнаго призванія и личныхъ заслугъ въ дѣлѣ Божіемъ (представителемъ чего служитъ Авраамъ). И если этотъ самый Авраамъ, избранникъ Божій и родопачальникъ избраннаго народа, принялъ благословеніе и далъ десятину безродному и безличному первосвященнику, то это значитъ, что всѣ преимущества личнаго и національнаго призванія должны уступать и подчиняться всеобщему началу и порядку Боговластія. Со стороны же собственно Авраама его смиреніе передъ Мельхиседекомъ (и при томъ смиреніе послѣ блистательной побѣды) является новымъ свидѣтельствомъ его теократической добродѣтели, которая обнаруживается не только въ его личныхъ (субъективныхъ) отношеніяхъ къ Богу. но и тамъ, гдѣ онъ встрѣчается съ внѣшнимъ (объективнымъ) образомъ богочеловѣческой власти. Или быть можетъ Авраамъ почтилъ въ Мельхиседекѣ только могущество сильнаго царя? О силахъ салимскаго владыки мы ничего не читаемъ: онъ вышелъ къ Аврааму не съ войскомъ и оружіемъ, а съ хлѣбомъ и виномъ. Впрочемъ, что смиреніе Авраама было не слабостью обыкновеннаго человѣка, это ясно показываетъ слѣдующая подробность, которою заканчивается священное повѣствованіе объ участіи Авраама въ войнѣ царей. «Рече же царь содомскій ко Авраму: даждь ми мужи, а кони возми себѣ. Рече же Аврамъ къ царю содомскому: воздвигну руку мою ко Господу Богу Вышнему, иже сотвори небо и землю: аще отъ нити до ременя сапожнаго возму отъ всего твоего, да не речеши, яко азъ обогатихъ Аврама» (Быт. XIV, 21—24). Только передъ именемъ Господа Бога Вышняго былъ смиренъ Авраамъ, а къ силѣ и корысти человѣческой умѣлъ относиться и съ высокомѣріемъ.

XII.

«По глаголѣхъ же сихъ бысть слово Господне къ Авраму въ видѣніи нощію, глаголя: не бойся Авраме: Азъ защищаю тя, мзда твоя много будетъ зѣло. Глагола же Аврамъ: владыко Господи, что ми даси? азъ же отпущаюся безчаденъ: сынъ же домочадицы моей, сей Дамаскъ Еліезеръ. И рече Аврамъ: понеже мнѣ не далъ еси сѣмене, домочадецъ же мой наслѣдникъ мой будетъ. И абіе гласъ Господень бысть къ нему,

глаголющій: не будетъ сей наслѣдникъ твой, но иже изыдетъ изъ тебе, той будетъ наслѣдникъ тебѣ. Изведе же его вонъ, и рече ему: воззри на небо, и изочти звѣзды, аще возможеши исчести я; и рече: тако будетъ сѣмя твое» (Быт. XV, 1—5). Послушаніе высшей волѣ привело Авраама изъ его родины въ землю, юже показа ему Господь. Но кромѣ этого послушанія божественнымъ повелѣніямъ, требовалась отъ Авраама еще особая *вѣра* обѣтованіямъ Божіимъ. Сначала эти обѣтованія были неопредѣленные и самъ Авраамъ еще не зналъ, во что ему нужно вѣрить. Онъ думалъ, что обѣщанное ему, бездѣтному старцу, неисчислимое потомство произойдетъ единственнымъ возможнымъ въ данномъ случаѣ (по человѣческимъ соображеніямъ) способомъ, чрезъ усыновленіе имъ сына домочадицы его. Неопредѣленность обѣтованія и ошибочное предположеніе Авраама были необходимы для того, чтобы его первое послушаніе было вполнѣ безкорыстно. Ему лично не было обѣщано никакого пріобрѣтенія въ землѣ Ханаанской, а о природномъ потомствѣ онъ, бездѣтный и старый, не могъ и думать. Итакъ, ни естественное себялюбіе, ни естественная любовь къ дѣтямъ не могли побуждать его къ отреченію отъ родины и къ переселенію въ чужую и невѣдомую землю: единственнымъ его побужденіемъ было только послушаніе высшимъ велѣніямъ. Лишь послѣ того, какъ жертва воли въ безкорыстномъ послушаніи вполнѣ совершилась, предстала необходимость новой жертвы — жертвы ума, который долженъ вѣрить тому, чего онъ еще не можетъ мыслить. Слово Господне въ ночномъ видѣніи заставило Авраама отказаться отъ его прежняго разсудочнаго толкованія божественныхъ обѣтованій: оно рѣшительно удостовѣрило немыслимое для Авраама значеніе этихъ обѣтованій, но *ничѣмъ не объяснило его*. Авраамъ долженъ былъ *сперва повѣрить*. «И вѣрова Аврамъ Богу, и вмѣнися ему въ правду» (Быт. XV, 6). Только повѣривши Богу внутренно, захотѣлъ онъ получить и внѣшнее знаменіе. «Рече же къ нему: Азъ есмь Богъ изведый тя отъ страны Халдейскія, яко дати тебѣ землю сію наслѣдовати. И рече: Владыко Господи, по чесому уразумѣю, яко наслѣди ю имамъ?» (Быт. XV, 7, 8). Родъ лукавый и прелюбодѣйный знаменія ищетъ, и знаменіе не дастся ему; Аврааму же Богъ даетъ искомое и этимъ показываетъ, что его исканіе не было лукавымъ и незаконнымъ. Оно *не было лукавымъ*, ибо Авраамъ просилъ знаменія не для того, чтобы оправдать свое невѣріе, а для того, чтобы утвердить свою вѣру; это исканіе было *законно*, потому что знаменіе нужно было Аврааму

не для самой вѣры, а для уразумѣнія того, во что онъ уже вѣрилъ: «по чесому уразумѣю?» Однимъ словомъ просьба великаго праотца заслуживала исполненія потому, что *онъ полагалъ знаменіе не въ начало, а въ конецъ своего удостовѣренія.* Какъ Богъ избралъ Авраама, не дожидаясь его жертвъ, такъ и Авраамъ повѣрилъ Богу, не дожидаясь отъ него знаменій. Таковъ порядокъ истинной религіи: сначала чистое и безкорыстное богочеловѣческое сочетаніе, а потомъ уже и внѣшнія жертвы и знаменія.

Посмотримъ теперь, какое знаменіе дано Аврааму, чтобы онъ могъ уразумѣть предметъ Божьихъ обѣтованій и своей вѣры.

«Рече же къ нему (т. е. Богъ къ Аврааму): возми мнѣ юницу трилѣтну, и козу трилѣтну, и овна трилѣтна, и горлицу и голубя. Взя же онъ вся сія, и раздѣли я на полы, и положи я противолична едина къ другому: *птицъ же не раздѣли.* Слетѣша же птицы на тѣлеса растесаная ихъ: и сѣде близу ихъ Аврамъ. Заходящу же солнцу ужасъ нападе на Аврама, и се страхъ теменъ велій нападе нань. И речено бысть ко Авраму: вѣдый увѣси, яко преселно будетъ сѣмя твое въ земли не своей, и поработятъ я, и озлобятъ я, и смирятъ я лѣтъ четыреста. Языку же, ему же поработаютъ, сужду Азъ: по сихъ же изыдутъ сѣмо со имѣніемъ многимъ. Ты же отидеши ко отцемъ твоимъ въ мирѣ, препитанъ въ старости добрѣй. Въ четвертомъ же родѣ возвратятся сѣмо: не бо исполнишася грѣси Аморреовъ до нынѣ. Егда же бысть солнце на западѣ, пламень бысть: и се пещь дымящися, и свѣщы огненны, яже проидоша между растесаніи сими» (Быт. XV, 9—17).

Послѣдовательность повѣствованія въ этой главѣ позволяетъ допустить, что все изложенное богоявленіе посѣтило Авраама въ «видѣніи нощію» [59]. Какъ бы то ни было, въ сонномъ ли видѣніи или наяву, но мы имѣемъ здѣсь истинное явленіе и откровеніе Господне. Слова, слышанныя при этомъ Авраамомъ, не требуютъ поясненія: они содержатъ въ себѣ прямое и ясное пророчество. Но что значатъ тѣ особыя дѣйствія, которыя по указанію Божію совершилъ Авраамъ, и тѣ особыя явленія, которыя онъ при этомъ видѣлъ? Позволимъ

---

[59] Съ другой стороны однако замѣчаніе священнаго бытописателя: „и вѣрова Аврамъ Богу“ и проч. по нашимъ обыкновеннымъ представленіямъ удобнѣе отнести къ человѣку бодрствующему, нежели къ спящему. Въ такомъ случаѣ разсказъ о сонномъ явленіи долженъ кончиться словами: „изведе же его вонъ“.

себѣ предложить для вѣрующихъ читателей слѣдующія соображенія, хотя и не совсѣмъ произвольныя, однако ничуть не исключающія лучшихъ объясненій, при чемъ однако въ данномъ случаѣ и самое лучшее объясненіе должно по существу дѣла оставаться гадательнымъ. Прежде всего замѣтимъ, что по аналогіи съ другими подобными мѣстами Св. Писанія и на основаніи общаго мнѣнія святыхъ отцевъ мы придаемъ знаменательнымъ обстоятельствамъ этого богоявленія символическое значеніе. Мы *вѣримъ*, что подобныя темныя и таинственныя мѣста въ словѣ Божіемъ имѣютъ глубокій и истинный смыслъ, и мы *знаемъ*, что свойство древне-восточнаго и въ частности еврейскаго міросозерцанія допускаетъ иногда самыя отдаленныя и на видъ причудливыя соотвѣтствія и символы. Далѣе намъ представляется, что если прямыя и опредѣленныя слова Божіи относятся здѣсь къ тому, что для Авраама ближе и доступнѣе, то символическія дѣйствія и явленія должны относиться къ чему-то необычайно великому, поразительному и для Авраама темному: недаромъ ужасъ и страхъ теменъ велій напалъ на него. Сравнимъ теперь все настоящее откровеніе (излагаемое во всей XV главѣ) съ тѣмъ первымъ откровеніемъ, которое Авраамъ получилъ въ Харранѣ передъ переселеніемъ своимъ изъ земли Халдейской въ землю обѣтованную. Мы сравниваемъ именно эти два откровенія не произвольно, а потому что между ними есть очевидное соотношеніе. То первое откровеніе сопровождалось первою внутреннею жертвою Авраама, — жертвою воли въ послушаніи; теперешнее откровеніе связано съ такою же внутреннею и еще болѣе глубокою жертвою — жертвою ума въ вѣрѣ. Тамъ Авраамъ послушался въ дѣйствіи: «и иде Аврамъ яко же глагола ему Господь»; тутъ онъ повѣрилъ въ глубинѣ души: «и вѣрова Аврамъ Богу, и вмѣнися ему въ правду». Итакъ, сравнивая эти откровенія, мы видимъ, что въ первомъ изъ нихъ Авраамъ получилъ двоякое обѣтованіе: по отношенію къ его прямому потомству — народу еврейскому («и сотворю тя въ языкъ велій» и проч.), и затѣмъ по отношенію ко всему человѣчеству онъ получилъ краткое, но всеобъемлющее обѣтованіе: «и благословятся о тебѣ вся племена земная». Обращаясь къ разбираемому теперь новому откровенію, мы находимъ, что все сказанное здѣсь Аврааму прямыми словами есть ближайшее раскрытіе и распространеніе первой половины того прежняго откровенія, касающейся естественнаго потомства Авраамова. Тамъ было сказано: «и сотворю тя въ языкъ велій», а тутъ указано

какимъ путемъ это произойдетъ (чрезъ родного сына, а не чрезъ домочадца), и затѣмъ въ немногихъ, но совершенно опредѣленныхъ словахъ разсказаны ближайшія судьбы еврейскаго народа, переселеніе въ Египетъ и возвращеніе въ землю обѣтованную. Если такимъ образомъ словесная часть изъясняемаго нами откровенія есть раскрытіе и распространеніе прежняго обѣтованія о естественномъ народномъ сѣмени Авраамовомъ, то по аналогіи мы можемъ предположить, что вторая символическая часть настоящаго откровенія составляетъ подобное же раскрытіе и распространеніе (только не въ рѣчи, а въ символахъ) того другого первоначальнаго обѣтованія о сверхприродномъ *вселенскомъ* сѣмени Авраамовомъ, въ которомъ благословятся всѣ племена земныя. Это ветхозавѣтное откровеніе о высшихъ судьбахъ всего міра человѣческаго, этотъ зачаточный Апокалипсисъ былъ данъ древнему другу Господню въ образахъ и видѣніяхъ, а не въ словѣ, по той же причинѣ, по какой и самъ апостолъ Слова и новозавѣтный другъ Господень получилъ впослѣдствіи свой заключительный Апокалипсисъ также преимущественно въ образахъ и видѣніяхъ, а именно по причинѣ величія, сложности и отдаленности самаго предмета. Подробное истолкованіе Авраамова Апокалипсиса читатель найдетъ въ особомъ примѣчаніи къ этой книгѣ. Согласно этому истолкованію жертвенныя животныя, о которыхъ здѣсь говорится, символически обозначаютъ весь древній до-христіанскій міръ въ главныхъ его культурно-историческихъ и духовныхъ явленіяхъ.

«Слетѣша же птицы (хищныя) на тѣлеса растесаная ихъ: и сѣде близу ихъ Аврамъ. Заходящу же солнцу ужасъ нападе на Аврама» и проч. Когда язычество и на Востокѣ, и въ Эллинахъ, и въ Римѣ, внутренно раздѣленное и распадающееся, хотя и соединенное внѣшнею властью, пришло въ упадокъ и омертвѣніе; когда идеальная философія и вдохновенное пророчество, приблизясь къ таинственной цѣли, прекратили свое движеніе; когда съ другой стороны толпа новыхъ вымысловъ и ложныхъ ученій какъ стая хищныхъ птицъ слетѣлась на трупъ язычества; когда заходящу солнцу древняго міра, томленіе темнаго страха и смутной надежды охватило чуткія души избранниковъ Божіихъ — «пламень бысть и свѣщы огненны, яже проидоша между растесаніи сими»: пламень новой жизни, горящіе дары духа, апостольскій свѣтильникъ единой церкви между растесаніями народовъ и тотъ огонь, который Христосъ пришелъ воврещи на землю. А чтобы было Ему куда прійти, чтобы была «пещь ды-

мящися», въ которой бы возгорѣться этому чистому пламени, для этого созданъ будетъ изъ нѣдръ Авраамовыхъ народъ еврейскій и дана ему будетъ земля обѣтованная. Показавъ своему избраннику въ апокалипсическомъ туманѣ далекое средоточіе теократической исторіи, Господь возвращаетъ его къ ближайшему, непосредственно съ нимъ самимъ связанному началу этой исторіи и снова съ большею силою и опредѣленностью подтверждаетъ прежнія обѣтованія его сѣмени. «Въ день той завѣща Господь Авраму завѣтъ, глаголя: сѣмени твоему дамъ землю сію, отъ рѣки Египетскія, даже до рѣки великія Евфрата: Кенеовъ, и Кенезеовъ, и Кедмонеовъ, и Хеттеовъ, и Ферезеовъ, и Рафаиновъ, и Аморреовъ, и Хананеовъ, и Евеовъ, и Гергесеовъ, и Іевусеовъ» (Быт. XV, 18—21).

XIII.

Кромѣ главнаго ствола теократіи, идущаго отъ Авраама чрезъ народъ еврейскій, Господь возрастилъ и нѣкоторыя побочныя вѣтви, изъ коихъ иныя пошли отъ самаго начала ствола. За двадцать пять столѣтій до поьвленія Ислама предустановлено было свыше и предуказано величіе и особое значеніе въ судьбахъ Божіихъ племени Аравійскаго, исшедшаго изъ Авраама чрезъ побочнаго сына его Измаила. Мы не будемъ передавать здѣсь самаго повѣствованія библейскаго объ Агари и Измаилѣ, какъ всѣмъ хорошо извѣстнаго; но обратимъ особое вниманіе нашихъ читателей на четырехкратное обѣтованіе Божіе о Измаилѣ и его сѣмени; ибо это обѣтованіе не только вообще важно для исторіи теократіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ представляетъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, поразительное свидѣтельство о древности и богодухновенности книги Бытія. Первое обѣтованіе объ Измаилѣ дано его матери еще до рожденія: «И рече ей ангелъ Господень (малеакъ Ягвэ): умножая умножу сѣмя твое и не сочтется отъ множества. И рече ей ангелъ Господень: Се ты во чревѣ имаши, и родиши сына, и наречеши имя ему Ісмаилъ: яко услыша Господь смиреніе твое. Сей будетъ селный человѣкъ: руцѣ его на всѣхъ, и руки всѣхъ на него, и предъ лицемъ всея братіи своея вселится. И призва Агарь имя Господа глаголющаго къ ней: Ты Богъ призрѣвый на мя: яко рече: ибо предо мною видѣхъ явльшагося мнѣ. Сего ради прозва кладязь той, кладязь, идѣже предо мною видѣхъ (кладязь видѣнія): се между Кадисомъ и между Варадомъ» (Быт. XVI, 10—14). Вто-

рое обѣтованіе объ Измаилѣ даетъ самъ Богъ Аврааму: «О Ісмаилѣ же се послушахъ тебе: и се благословихъ его, и возвращу его, и умножу его зѣло: дванадесять языки родитъ, и дамъ его въ языкъ велій» (Быт. XVII, 20). Третье обѣтованіе также Аврааму при изгнаніи имъ Агари: «Сына же рабыни сея въ языкъ великъ сотворю его: яко сѣмя твое есть» (Быт. XXI, 13). И вслѣдъ затѣмъ мы находимъ еще четвертое обѣтованіе, данное Агари въ пустынѣ: «Услыша же Богъ гласъ отрочате отъ мѣста, идѣже бяше: и воззва ангелъ Божій Агарь съ небесе, и рече ей: что есть, Агарь? не бойся: услыша бо Богъ гласъ отрочища отъ мѣста, идѣже есть... *въ языкъ бо великъ сотворю его*... И бяше Богъ со отрочатемъ, и возрасте, и вселися въ пустыни, и бысть стрѣлецъ. И поселися въ пустыни Фаранъ; и поятъ ему мати его жену отъ земли Египетскія» (Быт. XXI, 17—21); поименовываются происшедшіе отъ Измаила родоначальники арабскихъ колѣнъ.

Мы замѣтили выше, что библейскія обѣтованія Измаилу, праотцу «агарянъ», составляютъ, также какъ и обѣтованія о благословеніи всѣхъ племенъ земли чрезъ Исаака, поразительное свидѣтельство подлинности нашей священной книги. Представимъ себѣ опять, что эта книга, какъ полагаетъ отрицательная критика, во-первыхъ, не заключаетъ въ себѣ никакихъ божественныхъ откровеній, и во-вторыхъ, что она составлена лишь въ пятомъ или третьемъ, или даже во второмъ вѣкѣ до Р. Х. Спрашивается: что такое арабы въ тѣ времена? Никакого величія они тогда не представляли; ни особаго могущества, ни высокой культуры, ни какого-либо вліянія на судьбы міра они не имѣли. Частью они вмѣстѣ съ множествомъ другихъ народовъ и народцевъ входили въ составъ великихъ царствъ, смѣнявшихъ другъ друга въ передней Азіи, частью же состояли изъ независимыхъ, но мало извѣстныхъ и незначительныхъ полудикихъ племенъ. Къ тому же они вообще были язычники: національная арабская религія была однимъ изъ видовъ многобожія съ сильнымъ элементомъ фетишизма. Итакъ, по какому же побужденію предполагаемые позднѣйшіе сочинители Библіи, бывшіе во всякомъ случаѣ строгими монотеистами и ревнителями исключительнаго юдаизма, по какому побужденію могли они этому маловажному и идолопоклонническому племени приписать чрезвычайное величіе? Ради чего связали они его родоначальника съ самимъ Авраамомъ и снабдили его особымъ четырекратнымъ обѣтованіемъ и даже благословеніемъ Божіимъ? Если Библію составлялъ

Ездра, то вмѣсто того, чтобы возвеличивать родословіемъ отъ Авраама и благословеніемъ Божіимъ какихъ-то дикихъ шейховъ Аравійской пустыни, темныхъ звѣздопоклонниковъ, гораздо естественнѣе ему было воздать эту честь блистательнымъ сынамъ солнца, могучимъ персидскимъ царямъ, освободителямъ и возстановителямъ еврейскаго народа; они же и дѣйствительно въ позднѣйшихъ частяхъ Библіи являются какъ избранные служители Божіи и покровители народа израильскаго. Или можетъ быть родоначальникъ аравитянъ поставленъ въ ближайшую связь съ праотцами евреевъ лишь потому, что языки арабскій и еврейскій находятся въ близкомъ родствѣ между собою? Однако мы знаемъ, что лингвистическія данныя сами по себѣ вовсе не принимаются въ соображеніе библейскими родословіями племенъ. Такъ, финикіяне и большая часть остальныхъ народовъ Сиріи и Палестины по языку своему были къ евреямъ еще гораздо ближе, чѣмъ арабы; и между тѣмъ Библія не только не усыновила ихъ Аврааму, но не признала ихъ даже вообще потомками Сима, а отнесла ихъ къ племени Хама. Съ точки зрѣнія позднѣйшаго сочиненія Библіи это объясняется исключительно монотеистическою тенденціей, желаніемъ какъ можно рѣзче отдѣлить евреевъ отъ поклонниковъ Ваала и Ашеры, Молоха и Астарты. Но въ такомъ случаѣ, если ради своего развратнаго идолослуженія упомянутые ближайшіе къ евреямъ народы, несмотря на сходство и даже почти тождество своего языка съ еврейскимъ, удалены въ библейскомъ родословіи на величайшее разстояніе отъ народа израильскаго, то ничто не мѣшало составителямъ Библіи ради сравнительно возвышенной и чистой религіи персовъ сблизить ихъ съ родомъ сыновъ Авраамовыхъ и сдѣлать ихъ до нѣкоторой степени участниками въ благословеніяхъ его сѣмени. Если же допустить, что книга Бытія составлена еще позднѣе, во времена Маккавеевъ, когда персидское царство уже не существовало, то и тутъ не видно никакой причины для прославленія аравійскаго племени. Если была какая-нибудь языческая народность, которой тогдашніе еврейскіе патріоты могли имѣть поводъ и желаніе польстить почетнымъ родословіемъ, то это конечно были не арабы, а римляне, которые являлись тогда желанными союзниками для евреевъ въ ихъ жестокой борьбѣ противъ греко-сирійскаго царства селевкидовъ. Римъ тогда былъ въ расцвѣтѣ своего величія, и о немъ съ полнымъ основаніемъ можно было бы сказать: «руцѣ его на всѣхъ и руки всѣхъ на него, и предъ лицемъ всея братіи своея вселится», — выраженіе,

которое, очевидно, должно относиться къ народу не просто только воинственному, но и съ всемірнымъ значеніемъ, каковаго *тогдашніе* арабы, конечно, не имѣли. Итакъ, если допустить, что библейскія родословія племенъ и народовъ составлены по религіозно-политическимъ соображеніямъ Ездрою или же какими-нибудь современниками Маккавеевъ, то первый долженъ бы былъ возвеличить усыновленіемъ Аврааму скорѣе всего персовъ, а вторые римлянъ; аравійскія же племена ни по собственному своему состоянію въ то время, ни по отношеніямъ своимъ къ евреямъ никакого повода къ такому возвеличенію не подавали. Сомнѣваются даже, была ли имъ извѣстна въ то время ихъ генеалогія отъ Измаила и Авраама, хотя эти сомнѣнія едва ли имѣютъ твердое основаніе. Впрочемъ вопросъ о томъ, когда и при какихъ обстоятельствахъ укоренилось въ самихъ арабахъ сознаніе о ихъ происхожденіи, не представляетъ особой важности для нашего предмета. Достаточно того факта, что это сознаніе существовало у арабовъ *до Магомета* [60].

Но если мы и признаемъ какъ фактъ, что родоначальникъ арабовъ, Измаилъ, дѣйствительно имѣлъ общее съ евреями происхожденіе отъ Авраама, то этимъ все еще не разрѣшается вопросъ о чрезвычайномъ обѣтованіи и благословеніи, которое этотъ Измаилъ получилъ отъ Господа. Въ самомъ дѣлѣ мы читаемъ въ той же книгѣ Бытія, что у Авраама было еще шесть побочныхъ сыновей отъ Хеттуры, отъ которыхъ также произошли болѣе или менѣе значительныя племена, каковы, напримѣръ, мадіаниты, повидимому, не совсѣмъ забывшіе Бога Авраамова и въ послѣдующія времена придерживавшіеся единобожія, къ нимъ же между прочимъ принадлежалъ тесть Моисея, Іоѳоръ, называемый въ книгѣ Исхода священникомъ мадіанитскимъ. Между тѣмъ никакихъ обѣтованій и благословеній эти сыны Авраама и потомства ихъ не получили. Значитъ еще недостаточно было только по *плоти* быть сѣменемъ Авраамовымъ, чтобы участвовать въ его благословеніяхъ. Далѣе, безъ всякаго сомнѣнія сѣме-

[60] См. объ этомъ въ исторіи евреевъ Греца (т. V, III), въ русскомъ переводѣ съ примѣчаніями проф. Гаркави. — Мы съ своей стороны можемъ привести свидѣтельство св. Епифанія, жившаго за двѣсти лѣтъ до Магомета: *και ὁ τῆς παιδίσκης, Ἰσμαὴλ δὲ ὡς ἔφην, τοῦτο ἦν ὄνομα. Καταλαμβάνει δε αὐτὸς καὶ κτίζει τὴν Φάρες, καλουμένην ἐν τῇ ἐρήμῳ τούτῳ· παῖδες γίνονται δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν, ἐξ ὧν αἱ φυλαὶ τῶν Αγαρένων, τῶν καὶ Ἰσμαηλίτων Σαρακήνων δὲ τὰ νῦν καλουμένων* (Panarii lib. I. Opp. S. Epiphanii ed. Dionysii Petavii, Colon 1681, t. I, p. 9).

немъ Авраамовымъ по плоти былъ первенецъ возлюбленнаго сына его Исаака, Исавъ или Эдомъ, отъ котораго произошли родоначальники многочисленныхъ племенъ, перечисленіемъ которыхъ наполнена вся 36 глава книги Бытія. Но и эта самая близкая родня народа израильскаго никакихъ обѣтованій и благословеній Господнихъ не получила. Значитъ дѣло было не въ одномъ естественномъ сродствѣ съ еврейскимъ народомъ чрезъ общее происхожденіе отъ Авраама, а въ нѣкоторомъ духовномъ соотвѣтствіи или прямо особомъ предназначеніи свыше. Но арабы *язычники*, которыхъ знали составители Библіи, еще менѣе могли имѣть притязаніе на такое духовное сродство съ Израилемъ и на такое назначеніе свыше, нежели другіе потомки Авраама — мадіанитяне и идумейцы.

Итакъ, вотъ фактическое положеніе дѣла, которое не можетъ измѣниться, если бы мы даже стали на точку зрѣнія отрицательной критики. *Первый фактъ*. въ священной книгѣ евреевъ, написана ли она Моисеемъ или составлена хотя бы во времена Маккавеевъ, это въ данномъ случаѣ все равно, содержится предсказаніе о чрезвычайномъ величіи и всемірномъ значеніи племени аравійскаго [61]. Никакого соотвѣтствія этому предсказанію ни во времена Моисея, ни во времена Маккавеевъ аравійское племя не представляло — это *второй фактъ*. А вотъ и *третій:* черезъ двѣ тысячи лѣтъ послѣ Моисея и черезъ восемьсотъ лѣтъ послѣ Маккавеевъ изъ среды этихъ самыхъ аравитянъ съ необычайною силою и для всего свѣта неожиданно вышло великое царство и великая религія со всемірно-историческимъ значеніемъ, какъ нельзя лучше исполнившая библейское предсказаніе. «Умножая умножу сѣмя твое и не сочтется отъ множества». Благодаря Исламу небольшое аравійское племя необычайно возросло, вобравши въ свои нѣдра множество покоренныхъ и обращенныхъ народовъ, и распространило силу своего имени и своей новой религіозной идеи на всю южную половину стараго историческаго міра, отъ Марокко на Западѣ до Индіи и Китая на Востокѣ. «Руцѣ его на всѣхъ и руки всѣхъ на него». Съ какимъ въ самомъ дѣлѣ народомъ, имѣющимъ имя въ исторіи, не воевало мусульманство? Кого не побѣждали агарянскія полчища и кѣмъ въ свою очередь не были побѣждаемы?

---

[61] Что писатель книги Бытія, говоря о потомствѣ Измаила, имѣлъ въ виду именно аравитянъ, это ясно изъ того, что приводимыя имъ (въ XXV гл.) имена сыновъ Измаиловыхъ суть древнія названія извѣстныхъ аравійскихъ племенъ.

Не говоря уже о тѣхъ странахъ Азіи и Африки, которыя и доселѣ находятся подъ рукою Измаиловою, вся Европа и западная и восточная, въ теченіе долгихъ вѣковъ, чувствовала на себѣ эту тяжелую руку и сама налагала свою руку на Измаила особенно съ тѣхъ поръ, какъ онъ вселился передъ лицемъ всей братіи своей въ средоточіи стараго свѣта — Царьградѣ. Къ арабамъ, какъ основателямъ и представителямъ мусульманства, къ Измаилу, какъ родоначальнику этой всемірно-исторической религіозной и культурной силы, величественныя библейскія обѣтованія прилагаются въ полной мѣрѣ, тогда какъ непосредственно къ тому заурядному племени полудикихъ язычниковъ, какими были арабы передъ глазами составителей Библіи, эти предсказанія шли такъ же мало, какъ, напримѣръ, къ нынѣшнимъ кафрамъ или калмыкамъ.

Или быть можетъ съ христіанской точки зрѣнія неудобно относить благословеніе Господне къ той религіи, которая надѣлала столько бѣдъ христіанству? Во всякомъ случаѣ относить это благословеніе къ арабамъ звѣздопоклонникамъ и фетишистамъ еще менѣе удобно, нежели къ арабамъ мусульманамъ, которые исповѣдуютъ вмѣстѣ съ нами единаго Бога вседержителя. Затѣмъ хотя мусульманство дѣйствительно причинило многія и великія бѣдствія христіанскому міру, но эти бѣдствія преимущественно внѣшняго, вещественнаго характера. Покоряя христіанскіе народы съ мечомъ и кораномъ въ рукѣ, мусульмане не задавались однако цѣлью искоренять и подавлять христіанскую религію и дѣйствительно не нанесли ей *существеннаго* вреда тамъ, гдѣ она въ самомъ христіанскомъ населеніи имѣла достаточно внутренней силы, какъ, напр., въ Испаніи или на самомъ Балканскомъ полуостровѣ. Тамъ же, гдѣ значительная часть христіанъ измѣняла своей вѣрѣ въ пользу Ислама, какъ это случилось въ Египтѣ и въ Сиріи, христіанство уже прежде было внутренно подорвано великими ересями и непрестанными смутами, такъ что тутъ торжество Ислама являлось какъ бы роковымъ разрѣшеніемъ уже наступившаго болѣзненнаго кризиса, а не началомъ болѣзни[62]. Въ предѣлахъ христіанскаго міра Исламъ являлся какъ орудіе кары Божіей,

---

[62] И на Балканскомъ полуостровѣ, въ Болгаріи и Босніи, въ лицѣ такъ называемыхъ *помаковъ*, мусульманство обратило къ себѣ лишь прежнихъ послѣдователей манихейской ереси — павликіанъ и богомиловъ, коихъ ученіе представляло гораздо болѣе сложное опасное заблужденіе, нежели простые догматы Корана.

а внѣ этихъ предѣловъ, въ такихъ странахъ, гдѣ христіанство еще не успѣло укорениться, какъ-то въ Суданѣ, въ самой Аравіи, въ средней Азіи, въ Персіи и въ нѣкоторой части Индіи, Исламъ оказалъ положительную услугу дѣлу Божію въ человѣчествѣ, обративъ многіе милліоны душъ къ чистому, хотя и одностороннему монотеизму, и искоренивъ или ослабивъ тамъ мѣстные, болѣе или менѣе грубые натуралистическіе культы. Съ этой стороны мусульманство несомнѣнно имѣетъ положительное право на благословеніе Божіе, данное Измаилу. Впрочемъ сама Библія достаточно ясно указываетъ на неполный и относительный характеръ этого благословенія. Въ то время какъ обѣтованія внѣшняго величія для Измаила и его потомства выражены усиленно (умножая умножу) и повторены при разныхъ случаяхъ четыре раза, собственно *благословеніе* выражено только одинъ разъ и слабо, какъ бы мимоходомъ. Этимъ указывается, что въ великихъ судьбахъ Измаилова племени (открывшихся только въ мусульманствѣ) величіе внѣшней силы будетъ рѣшительно преобладать надъ внутреннимъ духовнымъ значеніемъ. И дѣйствительно, какъ скудно духовное содержаніе Ислама сравнительно съ широкимъ объемомъ его завоеваній! Такимъ образомъ и въ этомъ отношеніи дѣйствительность мусульманства блистательно обнаружила истину слова Божія объ Измаилѣ, родоначальникѣ арабовъ и пророка ихъ Магомета, а черезъ него и всѣхъ мусульманъ.

Изъ сопоставленія трехъ выше изложенныхъ фактовъ, не устранимыхъ никакою отрицательною теоріей, а именно: 1) предсказанія о будущемъ величіи сѣмени Измаилова; 2) полной неприложимости этого предсказанія къ арабамъ-язычникамъ во всю библейскую эпоху и 3) совершеннаго осуществленія этого предсказанія арабами-мусульманами черезъ восемьсотъ лѣтъ послѣ окончательной редакціи библейскаго текста, — мы должны съ необходимстью заключить, что первый изъ этихъ фактовъ представляетъ собою истинное сверхчеловѣческое пророчество, ибо какой человѣкъ могъ предвидѣть великій мусульманскій пожаръ даже за десять, а не то что за восемьсотъ лѣтъ до его воспламененія? А истина этого пророчества, неотдѣлимаго отъ общей исторіи Авраама и сыновъ его, не позволяетъ уже намъ смотрѣть на книгу Бытія какъ на компиляцію старыхъ басенъ и новыхъ вымысловъ, а заставляетъ насъ видѣть въ ней изложеніе сущей правды. Признавши же правдивость этой первобытной исторіи, чреватой таинственными судьбами будущаго (недоступными че-

ловѣческому предвидѣнію), мы не можемъ отрицать, что здѣсь содержится положительное откровеніе Божіе. Поэтому, если мы и доселѣ слѣдовали и далѣе будемъ слѣдовать еврейскому бытописанію, не подвергая его мелочной и придирчивой критикѣ, для всякаго доступной и никому не полезной, — то это происходитъ не отъ одной нашей личной вѣры въ истинность слова Божія, но оправдывается и объективными признаками этой истинности въ самой священной книгѣ. Итакъ, идемъ далѣе.

XIV.

Гл. XVII. «Бысть же Авраму лѣтъ девятьдесятъ девять; и явися Господь Авраму и рече ему: Азъ есмь Богъ твой (въ еврейскомъ: Я Богъ сильный — Ани эль Шаддай), благоуждай предо мной (въ еврейскомъ: ходи предо мною — гитгалэк лефанай) и буди непороченъ. И положу завѣтъ мой между мною и между тобою и умножу тя зѣло». Послѣ того какъ Богъ уже принялъ отъ Авраама первую жертву воли и жертву ума и чрезъ это заключилъ съ нимъ *завѣтъ послушанія* и *завѣтъ вѣры*, наступила пора восполнить ихъ и возвести на новую степень — въ *завѣтъ жизни*. Недостаточно для избранника Божія оказать послушаніе высшей волѣ и повѣрить въ таинственную истину Божіихъ обѣтованій: нужно еще все свое существованіе устроить сообразно святости Божіей и неустанно стремиться къ полнотѣ совершенства, къ непорочной жизни: ходи предо Мною и буди непороченъ. Тѣ, которые, злоупотребляя ученіемъ апостола Павла, не устаютъ повторять, что Авраамъ оправдался только вѣрою, забываютъ, что уже послѣ оправданія вѣрою Господь потребовалъ отъ Авраама еще болѣе совершеннаго оправданія — дѣлами всей жизни: ходи предо Мною и буди непороченъ. Что Авраамъ оправдался вѣрою — это мы читаемъ въ Библіи; но чтобы онъ оправдался *одною* вѣрою, этого ни въ книгѣ Бытія, ни у апостола Павла не находится. *Одна* вѣра, также какъ и одно послушаніе, еще не соединяетъ насъ внутренно съ Богомъ; ибо можно вѣрить въ силу и могущество Божіе, находясь сердцемъ внѣ Бога, какъ сказано: и бѣсы вѣруютъ и трепещутъ. Поэтому настоящій, достойный самого Бога теократическій завѣтъ Его съ человѣкомъ долженъ обнимать все существо и всю сердечную и даже чувственную жизнь человѣческую, которая свободно отдается Богу и пріемлется Имъ не для уничтоженія, а для преобразованія и совершенія. Авраамъ снова прекло-

няется передъ новымъ всеобъемлющимъ требованіемъ Божіей власти, соглашается отдать въ руки верховнаго Міроправителя всю жизнь свою. «И паде Аврамъ на лицы своемъ». Когда прежде Богъ повелѣлъ Аврааму выйти изъ родины его — «*иде* Аврамъ якоже глагола ему Господь»: *дѣйствіе послушной воли;* послѣ того, когда предсказано было ему необычайное рожденіе сына — «*вѣрова Аврамъ Богу*»: *дѣйствіе благочестиваго ума;* теперь наконецъ предложенная благодать сердечнаго союза вызываетъ *дѣйствіе сокрушеннаго сердца,* повергающее передъ Богомъ все существо человѣка: и паде Аврамъ на лицы своемъ. За этимъ сердечнымъ порывомъ Авраама раскрывается ему сердце Божіе. «И рече ему Богъ, глаголя: И Азъ, се завѣтъ мой съ тобою, и будеши отецъ множества языковъ. И не наречется ктому имя твое, Аврамъ, но будетъ имя твое Авраамъ: яко отца многихъ языковъ положихъ тя. И возвращу тя зѣло, и положу тя въ народы, и царіе изъ тебе изыдутъ. И поставлю завѣтъ Мой между Мною и между тобою, и между сѣменемъ твоимъ по тебѣ въ роды ихъ, въ завѣтъ вѣченъ, да буду тебѣ Богъ и сѣмени твоему по тебѣ. И дамъ тебѣ и сѣмени твоему по тебѣ землю, въ ней же обитаеши, всю землю Ханааню во одержаніе вѣчное, и буду имъ Богъ» (Быт. XVII, 4—8). Вступая съ Авраамомъ въ тѣснѣйшій завѣтъ, имѣющій въ концѣ своемъ преобразовать все человѣчество, Богъ въ самомъ началѣ знаменуетъ это великое измѣненіе, измѣняя самое имя Авраамово и называя его отцемъ многихъ языковъ, дабы показать, что завѣтъ съ нимъ заключаемый относится не къ одному только народу и не къ двумъ, а имѣетъ вселенское значеніе, какъ и прежде было ему предвѣщаемо: о тебѣ благословляется вся племена земная. Это вселенское значеніе благословеннаго имени Авраамова осуществлено лишь Тѣмъ, чрезъ Кого слава Израиля сдѣлалась свѣтомъ во откровеніе языковъ (св. Луки II, 32). Но какъ для совершеннѣйшаго изваянія сначала необходимо требуется камень (или иное соотвѣтсвующее вещество), изъ котораго сперва выдѣляются общія и грубыя очертанія, а затѣмъ уже постепеннымъ очищеніемъ вырабатывается стройность и красота идеальнаго образа, составляющаго цѣль всего дѣла, подобно этому изъ Авраама, какъ изъ первобытнаго камня (по качествамъ своимъ соотвѣтствующаго дѣлу Божію) должна быть извлечена сначала грубая и неотесанная масса плотскаго Израиля, чтобы изъ нея путемъ медленнаго и сложнаго очищенія выработать святую плоть и кровь нашего Спасителя. Въ этомъ

смыслѣ вспоминаетъ объ Авраамѣ какъ о первомъ основаніи спасительнаго дѣла тотъ пророкъ израильскій, который яснѣе прочихъ видѣлъ и возвѣщалъ настоящую вселенскую цѣль этого дѣла... «Послушайте мене, взыскающіе Господа, воззрите на *твердый камень,* изъ него же изсѣчени бысте, и въ юдоль потока, изъ нея же ископани бысте. Воззрите (глаголетъ Господь) на Авраама отца вашего, и на Сарру породившую вы: яко *единъ* бѣ, и призвахъ его и благословихъ его, и возлюбихъ его, и умножихъ его. И *тебе* нынѣ утѣшу, Сіоне,... яко законъ отъ Мене изыдетъ, и судъ Мой во свѣтъ *языкомъ*. Приближается скоро правда Моя, и изыдетъ яко свѣтъ спасеніе Мое, и на мышцу Мою языцы надѣятися будутъ» (Исаіи LI; 1—5). Если завѣтъ между Богомъ и Авраамомъ имѣлъ реальную историческую связь съ дѣломъ всемірнаго спасенія, то, вступая всецѣло въ этотъ завѣтъ, Авраамъ не только принималъ участіе въ дѣлѣ Божіемъ по вѣрѣ своей въ грядущія обѣтованія, но и становился реальною основою и какъ бы первоначальнымъ матеріаломъ самаго этого спасительнаго дѣла. Къ этому относится и перемѣна его имени; ибо прежнее имя принадлежало ему какъ отдѣльной личности, а новое дано какъ первому звѣну великой цѣпи, связавшей божество съ человѣчествомъ, или какъ первой ступени той таинственной лѣстницы, которая соединила небо съ землею.

Завѣтъ Божій съ отцемъ вѣрующихъ, первоначально обусловленный внутреннею жертвою Авраама или чисто-нравственными актами послушной воли, вѣрующаго ума и преданнаго Богу сердца, въ окончательной цѣли своей имѣлъ совершенно реальное и можно сказать физическое значеніе. Съ этой стороны все дѣло сводится къ тому, что избранное сѣмя Авраамово должно размножиться въ великій народъ, изъ котораго выйдетъ спасеніе всему міру. Этотъ реальный характеръ завѣта требуетъ и знаменія ему соотвѣтствующаго. Если Авраамъ въ самой плоти своей и своемъ естественномъ сѣмени сталъ тѣмъ завѣтнымъ камнемъ, изъ котораго должно изваяться тѣло нашего спасенія, то и отмѣтка такого назначенія должна быть вырѣзана на самомъ этомъ завѣтномъ кманѣ. Пока цѣль завѣта есть еще будущая плоть и кровь, — въ настоящей плоти и крови должно быть его знаменіе. «И рече Богъ ко Аврааму: ты же завѣтъ Мой соблюдеши, ты и сѣмя твое по тебѣ въ роды ихъ. И сей завѣтъ его же соблюдеши между Мною и вами, и между сѣменемъ твоимъ по тебѣ въ роды ихъ; обрѣжется отъ васъ всякъ мужескъ полъ, и обрѣжете

плоть крайнюю вашу *и будутъ въ знаменіе завѣта* между Мною и вами. И младенецъ осми дней обрѣжется вамъ, всякъ мужескій полъ въ родѣхъ вашихъ: и домочадецъ, и купленный отъ всякаго сына чуждаго, иже нѣсть отъ сѣмени твоего: обрѣзаніемъ обрѣжется домочадецъ дому твоего, и купленный» (Быт. XVII, 9—12). Такимъ образомъ знаменіе завѣта распространяется на весь домъ Авраамовъ. Между тѣмъ далѣе читаемъ, что самый завѣтъ поставляется только съ сѣменемъ Авраамовымъ и при томъ чрезъ одного еще не родившагося сына его Исаака. «Рече же Богъ ко Аврааму: воистину, се Сарра жена твоя родитъ тебѣ сына и наречеши имя ему Ісаакъ: и поставлю завѣтъ Мой съ нимъ въ завѣтъ вѣченъ, да буду ему въ Бога, и сѣмени его по немъ. О Ісмаилѣ же се послушахъ тебѣ» и проч. «Завѣтъ же Мой поставлю со Ісаакомъ его же родитъ тебѣ Сарра, во время въ лѣто второе» (Быт. XVII, 19—21). Итакъ, завѣтъ съ однимъ Исаакомъ, а знаменіе завѣта распространяется на весь домъ Авраамовъ. Ясно, что завѣтъ *чрезъ одного для всѣхъ*. Происхожденіе завѣта отъ одного Исаака чрезъ одну линію его потомства до Маріи и Іисуса; *значеніе* же его одинаково для всѣхъ собранныхъ въ домѣ Авраамовомъ, т. е. для всѣхъ племенъ земныхъ, которыя благословятся о сѣмени его. Въ этомъ знаменіи завѣта всѣ равны между собою въ домѣ Авраамовомъ: не только различные сыны, но и домочадцы сравнены съ сынами и купленные рабы съ домочадцами. Поэтому если единственный сынъ Исаакъ, еще не родившійся, есть прообразъ Христа, чрезъ Него же одного всѣмъ спасеніе, то *домъ Авраамовъ*, всѣхъ уравнивающій въ *знаменіи* завѣта, есть прообразъ вселенскаго дома Божія, церкви Христовой, въ ней же чрезъ крещеніе нѣтъ ни эллина, ни іудея, ни раба, ни свободнаго.

XV.

Заключивъ съ Богомъ завѣтъ жизни и запечатлѣвъ его кровью обрѣзанія (кровь означаетъ самое существо жизни, какъ сказано: душа всякой плоти въ крови ея), Авраамъ долженъ былъ на дѣлѣ показать, что онъ вступилъ въ этотъ завѣтъ не по одному только порыву сердечному, а для того, чтобы дѣйствительно и до конца ходить предъ Богомъ. Таковъ на нашъ взглядъ главный (нравственно-религіозный) смыслъ двухъ послѣднихъ богоявленій, о которыхъ повѣствуетъ библейская исторія Авраама. При этихъ двухъ таинствен-

ныхъ и знаменательныхъ теофаніяхъ, которыя намъ остается разсмотрѣть, въ полной мѣрѣ обнаружена Авраамомъ та живая религіозная *ревность,* которая послѣ послушанія и вѣры составляетъ третью завершительную теократическую добродѣтель. По двоякому отношенію: къ людямъ и къ Богу эта религіозная добродѣтель слагается изъ двухъ: изъ неустанной заботливости о торжествѣ правды и спасенія ближнихъ и изъ всецѣлой и безпредѣльной преданности Богу. Первое качество, отчасти и прежде проявленное Авраамомъ (напр., въ войнѣ царей), чище и ярче проявляется по поводу открытаго ему суда надъ Содомомъ и Гоморрою, а второе качество во всей полнотѣ своей обнаруживается въ испытаніи жертвы Исааковой.

«Явися же ему Богъ у дуба Мамврійска» и проч. (Быт. XVIII. 1—16). Проявленная Авраамомъ въ угощеніи таинственныхъ странниковъ *забота о людяхъ* вознаграждается *откровеніемъ Божіимъ.* «Господь же рече: еда утаю Азъ отъ Авраама яже Азъ творю? Авраамъ же бывая будетъ въ языкъ великъ и многъ, и благословятся о немъ всѣ языцы земніи. Вѣмъ бо, яко заповѣсть сыномъ своимъ, и дому своему по себѣ: *и сохранятъ пути Господни творити правду и судъ* (вешамру дэрэк Ягвэ лаасот цедака умишпатъ): яко да наведетъ Господь на Авраама вся, елика глагола къ нему» (Быт. XVIII, 17—19). Значитъ не одною вѣрою оправдался отецъ вѣрующихъ, не за одну вѣру получилъ онъ обѣтованія и положенъ въ начало ихъ исполненія. Недостаточно значитъ только вѣрить слову Божію, а нужно еще сохранять пути Господни — и чѣмъ же сохранять? дѣлами: *творити судъ и правду.* Не въ томъ вся цѣль и совершеніе религіи, чтобы связать мысль человѣка съ Богомъ черезъ вѣру, а въ томъ еще, чтобы сдѣлать человѣка участникомъ божественнаго дѣйствія, управляющаго судьбами человѣчества. Не захотѣлъ Богъ одинъ судить Содому и Гоморру, призвалъ Авраама въ участники своего рѣшенія, открылъ ему дѣло, выслушалъ го мнѣніе, согласился съ нимъ: «Авраамъ же еще бяше стояй предъ Господомъ. И приближився Авраамъ, рече: погубиши ли праведнаго съ нечестивымъ, и будетъ праведникъ яко нечестивый? Аще будутъ пятьдесятъ праведницы во градѣ, погубиши ли я? не пощадиши ли всего мѣста пятидесяти ради праведныхъ, аще будутъ въ немъ? Никакоже ты сотвориши по глаголу сему, еже убити праведника съ нечестивымъ: и будетъ праведникъ яко нечестивый: никакоже: Судяй всей земли, не сотвориши ли суда?» (Быт. XVIII, 22—25). Итакъ, не одно только смиренное послу-

шаніе приближаетъ къ Богу, но также и дерзновеніе, внушенное праведною ревностью; не одной лишь вѣрѣ отвѣчаетъ Богъ, но также и пытливымъ запросамъ правдиваго ума. «Рече же Господь: Аще будутъ въ Содомѣхъ пятьдесятъ праведницы во градѣ, оставлю весь градъ и все мѣсто ихъ ради. И отвѣщавъ Авраамъ, рече: нынѣ начахъ глаголати ко Господу моему, азъ же есмь земля и пепелъ. Аще же умалятся пятьдесятъ праведницы въ четыредесятъ пять, погубиши ли четыредесяти пятихъ ради весь градъ? И рече: не погублю, аще обрящу тамо четыредесятъ пять» (Быт. XVIII, 26—28). И только послѣ того, какъ Господь шесть разъ отвѣчалъ согласіемъ на шестикратный запросъ Авраама, — «отиде же Господь: яко преста глаголя ко Аврааму; и Авраамъ возвратися на мѣсто свое» (Быт. XVIII, 29—33). Здѣсь занялась заря грядущаго въ міръ солнца правды, здѣсь приподнялся покровъ съ таинственной встрѣчи между «себѣ умалившимъ» лицемъ Божіимъ и возвеличеннымъ естествомъ человѣческимъ, здѣсь сказалась истина *богочеловѣчества*. Богъ не только является здѣсь человѣку, но и ходитъ съ нимъ, не только говоритъ ему, но и собесѣдуетъ съ нимъ, а для этого впервые принимаетъ и *образъ человѣческій*. Прежде Авраамъ только слышалъ слово Божіе; потомъ однажды только видѣлъ въ смутномъ видѣніи свѣтъ и пламень. Теперь въ ясномъ и продолжительномъ явленіи созерцаетъ лице Божіе подъ видомъ человѣческой тѣлесности. Въ этомъ совершенномъ прообразѣ совершеннаго воплощенія родоначальникъ богочеловѣческаго явленія увидалъ и конецъ его: Слово плоть бысть въ *очахъ* Авраамовыхъ. Прежде чѣмъ взять *дѣйствительную* плоть отъ сѣмени Авраамова слово Божіе захотѣло принять *образъ* плоти для самого Авраама. Прежде чѣмъ предстать Небесному Отцу ходатаемъ за всѣхъ грѣшныхъ, это Слово снизошло, чтобы отъ своего земного праотца принять ходатайство о спасеніи немногихъ праведниковъ. А самъ Авраамъ, который прежде, когда впервые услышалъ гласъ Божій, безпрекословно и въ безмолвіи поспѣшилъ повиноваться велѣнію Его (и иде Аврамъ якоже глагола ему Господь), теперь удерживаетъ отходящаго Господа, говоритъ съ Нимъ, неотступно уговариваетъ Его. Такъ укрѣпился богочеловѣческій союзъ, такъ углубилось основаніе теократіи.

Но если дерзновеніе Авраама къ Богу и снисхожденіе Божіе къ нему оправдывалось его ревностью о правдѣ на землѣ и любовію къ ближнимъ, то оставалось еще показать, насколько этому соотвѣтствовала преданность его верховному началу всякой любви и правды.

Ибо безъ этого послѣдняго и доброе отношеніе къ людямъ и даже забота о видимой правдѣ имѣютъ лишь шаткое и непрочное основаніе. Если вѣра въ Бога должна проявляться въ добрыхъ дѣлахъ человѣческихъ, то ясно, что это проявленіе должно не ослаблять вѣру, а напротивъ, возводить ее на высшую степень живой дѣйственности и силы. Какъ лишь та вѣра можетъ быть признана истинною, которая вызываетъ справедливыя и добрыя дѣла, такъ же точно лишь тѣ дѣла суть истинно добрыя, которыя утверждаются на вѣрѣ въ Бога и ее утверждаютъ. Ибо самъ по себѣ человѣкъ, будучи по слову Авраамову земля и пепелъ, не имѣетъ ни достаточно вѣдѣнія, ни достаточно могущества, чтобы приносить своимъ ближнимъ истинную и прочную пользу. И какое же это будетъ доброе дѣло, если оно ни благотворящихъ, ни благотворимыхъ не вводитъ въ область безусловнаго и совершеннаго блага?

Итакъ, послѣ того, какъ обнаружилась ревность Авраама къ благу людей, нужно было испытать всю силу его ревности къ Богу — испытать, конечно, не для всевѣдущаго Бога, а для самого Авраама и для всего міра. Нужно было, чтобы избранникъ Божій оказался дѣйствительно способнымъ на ту жертву всего сердца и всей жизни, къ которой онъ внутренно уже обязался, вступивъ въ тотъ особенный завѣтъ, который былъ обозначенъ *кровью* обрѣзанія. Если самое избраніе Авраама и вся его исторія была основана съ его стороны на *жертвѣ* или самоотреченіи, то подъ конецъ этой исторіи должна была проявиться вся полнота его самопожертвованія, все безкорыстіе его религіозной преданности.

XVI.

Двумя естественными связями привязанъ человѣкъ къ землѣ: онъ любитъ ту жизнь, которую онъ получилъ отъ прежняго міра, и ту жизнь, которую онъ самъ даетъ міру будущему послѣ него, и эту послѣднюю больше первой. Онъ привязанъ къ дому отца своего и еще болѣе къ сынамъ своего дома. Въ одномъ естественномъ порядкѣ жизни и та, и другая любовь оказывается безцѣльной. Ибо, какъ останется отъ нашей любви? И та, и другая любовь можетъ получить оправданіе и удовлетвореніе только чрезъ вѣру въ Того, Кто силенъ воскресить нашихъ отцовъ и спасти отъ гибели сыновъ нашихъ. А если такъ, то эта естественная любовь не должна ста-

новиться между человѣкомъ и тѣмъ, въ чемъ сама эта человѣческая любовь можетъ получить свое единственное утвержденіе и осуществленіе. Такъ какъ дѣло всеобщаго спасенія требуетъ союза человѣчества съ Богомъ, то для полноты этого союза вступающіе въ Него избранники, представители человѣчества, необходимо должны отрѣшиться въ духѣ отъ природныхъ своихъ связей и привязанностей, должны для основанія дома Божія принести въ жертву духовную домъ отцевъ своихъ и сыновъ дома своего. Мы знаемъ, что съ первой жертвы началось избраніе Авраама, второю же, болѣе тяжкою жертвою оно должно было завершиться. И какъ первая жертва была внутреннею и состояла собственно въ послушаніи, такъ тѣмъ болѣе вторая жертва должна была состоять въ безпредѣльности внутренняго самоотреченія, а не въ совершеніи какого-нибудь внѣшняго дѣйствія. Первая жертва была безкорыстна; ибо хотя многіе люди оставляютъ домы отцовъ своихъ для того, чтобы самимъ основать домъ и передать сынамъ своимъ послѣ себя, но Авраамъ, бездѣтный старецъ, не имѣлъ этой цѣли, уходя въ землю обѣтованную. Но здѣсь необычайнымъ образомъ онъ становится отцомъ и всею душею привязывается къ сыну старости своей (ибо недаромъ въ словѣ Божіемъ такое усиленіе: пойми сына твоего возлюбленнаго, его же возлюбилъ еси). Итакъ, безкорыстный характеръ его преданности Богу можетъ теперь подвергнуться сомнѣнію. Этотъ сынъ, правда, есть сынъ вѣры Авраамовой и особыхъ обѣтованій Божіихъ, но онъ любитъ его прежде всего какъ сына, — простою естественною любовью. Быть можетъ, самая его вѣра въ обѣтованія Божіи сохраняетъ теперь свою силу только потому, что эти обѣтованія связаны съ возлюбленнымъ сыномъ его Исаакомъ. Такимъ сомнѣніемъ не могла кончиться жизнь Авраама, такою сомнительною любовью не могъ начаться рядъ праотцевъ Богочеловѣка. Въ этомъ избранномъ и освященномъ рядѣ поколѣній *первый сынъ* не могъ быть сыномъ естественной человѣческой любви. *Какъ таковой* онъ долженъ былъ быть принесенъ въ жертву Богу. Но съ другой стороны Авраамъ не могъ на самомъ дѣлѣ принести въ жертву Исаака, чрезъ котораго обѣщано ему и міру благословенное сѣмя. И естественною смертью Исаакъ не могъ умереть прежде чѣмъ стать отцомъ Израиля и праотцемъ Вѣчной Жизни. Слѣдовательно, жертва должна была совершиться лишь въ нравственномъ опытѣ, который долженъ былъ показать, способенъ ли Авраамъ отрѣшиться отъ послѣдней и самой сильной естествен-

ной привязанности, чтобы, окончательно порвавъ всѣ земныя связи, стать истиннымъ родоначальникомъ богочеловѣческой жизни. Вотъ явный смыслъ послѣдняго испытанія, которому отецъ вѣрующихъ подвергся на высокой горѣ Божіей. Здѣсь вторично родился ему сынъ его, отданный имъ Богу и вновь отъ Бога чрезъ ангела Божія возвращенный ему. Исаакъ восходилъ на эту гору высокую *только* какъ сынъ Авраамовъ, а сошелъ съ нея какъ сынъ Авраамовъ и *сынъ Божій*, какъ полный прообразъ своего грядущаго потомка. Такъ окончательно установился завѣтъ Бога съ Авраамомъ — основоположный актъ Ветхаго Завѣта на томъ же мѣстѣ, гдѣ совершился черезъ 2000 лѣтъ основоположный актъ Новаго Завѣта. «И нарече Авраамъ имя мѣсту тому, *Господь видѣ:* да рекутъ днесь: *на горѣ Господь явися.* И воззва ангелъ Господень Авраама вторицею съ небесе, глаголя: Мною самѣхъ кляхся, глаголетъ Господь, его же ради сотворилъ еси глаголъ сей, и не пощадѣлъ еси сына твоего возлюбленнаго мене ради: воистину благословя благословлю тя и умножая умножу сѣмя твое, яко звѣзды небесныя, и яко песокъ вскрай моря — и *благословятся о сѣмени твоемъ вси языцы земніи,* занеже послушалъ еси гласа моего» (Быт. XXII, 15—18).

Исторія Авраама сомкнула свой кругъ. Начавшись актомъ его послушанія въ Харранѣ, она окончилась совершенствомъ послушанія на горѣ Господней; а со стороны Божіей началомъ и концомъ этой исторіи было то же самое таинственное обѣтованіе о всемірномъ спасеніи через Авраама. «И благословятся о тебѣ вся племена земная — и благословятся о сѣмени твоемъ вси языци земніи».

XVII.

Мы видѣли, какъ въ Авраамѣ низшее человѣческое начало свободно отдавалось Богу, приносилось въ жертву высшему началу. Авраамъ послушно вступилъ на указанный Богомъ *путь,* повѣрилъ *истинѣ* Божіихъ обѣтованій, наконецъ всецѣло посвятилъ свою природную жизнь таинственнымъ цѣлямъ высшей *жизни.* Вся эта тройственная жертва есть его собственное свободное дѣйствіе, поэтому-то онъ такъ и дорогъ Богу, поэтому-то Богъ и избралъ его. Въ сынѣ его, Исаакѣ, жертва человѣческой природы уже совершена, онъ самъ есть уже произведеніе этой жертвы. Онъ съ самаго начала уже наставленъ на пути Божіемъ, онъ самъ есть чадо вѣры, и вся его че-

ловѣческая жизнь уже предполагаетъ тотъ начатокъ высшей богочеловѣческой жизни, который данъ въ завѣтѣ Господа съ отцемъ его. Поэтому религіозная жизнь сына Авраамова не можетъ представить намъ ничего новаго, по своему теократическому значенію она есть только продолженіе того, что уже было совершено при Авраамѣ. И если Господь возобновляетъ и съ Исаакомъ завѣтъ Свой, если онъ и ему даетъ Свою царскую грамоту съ тою же самою на ней подписью вѣчной Истины: «и благословятся о сѣмени твоемъ вси языци земніи» (Быт. XXVI, 4), то это есть лишь подтвержденіе прежняго и связано не съ какимъ-либо собственнымъ дѣйствіемъ Исаака, а съ заслугами его отца, на что тутъ же прямо указываетъ слово Божіе: «и поставлю клятву Мою, ею же кляхся Аврааму отцу твоему... Понеже послуша отецъ твой Авраамъ Моего гласа, и соблюде заповѣди Моя, и повелѣнія Моя, и оправданія Моя, и законы Моя» (Быт. XXVI, 3, 5). И далѣе: «и явися ему Господь въ ту нощь, и рече: Азъ есмь Богъ Авраама отца твоего, не бойся: съ тобою бо есмь: и благословлю тя, и умножу сѣмя твое *Авраама ради отца твоего*» (Быт. XXVI, 24). Такимъ образомъ, со стороны Исаака для поддержанія теократическаго союза не требуется никакихъ новыхъ внутреннихъ жертвъ: для него достаточно ставить новые внѣшніе знаки прежде заключеннаго завѣта: «и созда тамо жертвенникъ, и призва имя Господне» (Быт. XXVI, 25). Исааку, какъ и отцу его, были присущи теократическія добродѣтели: покорность волѣ Божіей, вѣра въ божественныя обѣтованія и сердечная преданность Промыслу Божію. Но въ немъ эти добродѣтели не требовали уже никакой особой жертвы ума, или воли, и никакого самостоятельнаго дѣйствія. Такъ, напримѣръ, упоминается въ священномъ бытописаніи: «моляшеся же Исаакъ Господеви о Ревеккѣ женѣ своей, яко неплоды бяше; послуша же его Богъ, и зачатъ во утробѣ Ревекка жена его» (Быт. XXV, 21). Эта молитва, хотя и показываетъ вѣру Исаака, но не такую вѣру, которою оправдался отецъ его. Ибо Ревекка была еще молодою женщиною, и самъ Исаакъ еще не былъ очень старъ, такъ что исполненіе его молитвы не представляло явнаго чуда. Упоминается далѣе (Быт. XXVI), что Исаакъ послушалъ гласа Божія и не переселился въ Египетъ во время голода. Но и это отрицательное послушаніе не требовало отъ него никакого подвига: ему было хорошо и въ Палестинѣ, и по своему простому и спокойному нраву онъ едва ли былъ склоненъ къ перемѣнѣ мѣстъ. Въ человѣческихъ

отношеніяхъ библейское повѣствованіе отмѣтило образъ Исаака чертами кротости и простодушія. Когда Авимелехъ, князь герарскій, жестоко обидѣвшій его, потомъ пришелъ къ нему въ гости съ приближенными своими, Исаакъ сначала откровенно спрашиваетъ его: «вскую пріидосте ко мнѣ? вы же возненавидесте мене, и отсласте мя отъ себе». Но затѣмъ сейчасъ же смягчается: «и сотвори имъ пиръ, и ядоша, и пиша... И отпусти я Іисаакъ, и отидоша отъ него здравы» (Быт. XXVI, 26—31). При полномъ отсутствіи злобы и коварства простая и смирная душа Исаака, совершенно чуждая всякой напряженности, была тѣмъ самымъ не способна къ внутренней борьбѣ и дѣятельнымъ подвигамъ. По отношенію къ Божеству человѣческое начало въ Исаакѣ было безусловно *страдательнымъ*. Онъ какъ бы не жилъ самъ собою, и вся его жизнь была для него лишь *слѣдствіемъ* того, что было прежде и выше его. Такое страдательное отношеніе человѣка къ Божеству является необходимо, какъ непосредственное продолженіе и первое послѣдствіе заключеннаго между ними союза, принесенной жертвы. Но образцомъ и завершеніемъ *богочеловѣческаго* союза такая страдательность, очевидно, служить не можетъ. Ибо здѣсь человѣкъ какъ бы совсѣмъ уничтожился передъ высшимъ началомъ, Богу здѣсь не на чемъ проявить Свою силу, не на что опереться въ Своемъ теократическомъ дѣйствіи. Не для того нисходилъ Господь къ человѣку и заключалъ съ нимъ завѣтъ, чтобы имѣть въ Своихъ рукахъ простое *орудіе*. Ставши на мигъ такимъ орудіемъ, человѣческое начало должно воспрянуть съ новою силою и стать лицомъ къ лицу съ Самимъ Богомъ. Исаакъ, представитель человѣческой страдательности, есть только переходъ къ Израилю, въ которомъ человѣчество *боролось* съ Богомъ. Какъ представитель необходимаго переходнаго типа, Исаакъ получилъ благословеніе Божіе (хотя не самостоятельно, а ради Авраама отца своего) и занялъ свое законное мѣсто въ срединѣ праотеческой троицы; но *повтореніе* этого страдательнаго типа, дальнѣйшая остановка на этомъ переходѣ уже *не угодна Богу*. Этимъ достаточно объясняется исторія двухъ близнецовъ Исааковыхъ. Несмотря на свою дикую наружность, старшій изъ нихъ Исавъ, или Эдомъ, по внутреннимъ чертамъ своего нрава представлялъ воспроизведеніе, только въ болѣе грубой формѣ, отцовскаго характера. Недаромъ же Исаакъ возлюбилъ его. И хотя священное бытописаніе (какъ это ему довольно обычно) указываетъ прямо на ближайшій и ощутительный поводъ

этой любви: «ко ловитва его бяше брашно ему» (Быт. XXV, 28), но это обстоятельство не исключаетъ глубокаго сродства характеровъ между отцомъ и сыномъ, а напротивъ, служитъ лишь видимымъ выраженіемъ этого сродства. Но какъ обыкновенно бываетъ въ подобныхъ случаяхъ, унаслѣдованный отцовскій характеръ принимаетъ у сына преувеличенный и искаженный видъ. Качества добрыя и привлекательныя въ своемъ первоначальномъ явленіи становятся никуда негодными, отвердѣвши и загрубѣвши въ своемъ повтореніи. Такъ трогательное простодушіе Исаака превращается у его любимаго сына въ крайнюю простоту ума, не способнаго отрѣшиться отъ непосредственной дѣйствительности и возвыситься до идеальныхъ понятій, свойство, навѣки связавшее имя Эдома съ трагикомическою исторіей первенства, проданнаго за похлебку: «напитай мя вареніемъ сочива сего, яко изнемогаю .... и вскую ми первенство сіе? ... яде же и пи, и возставъ отиде: и ни во что же вмѣни себѣ Исавъ первенство» (Быт. XXV, 29—34). Подобнымъ же образомъ благородная прямота и откровенность Исаака принимаетъ въ его сынѣ столь преувеличенные размѣры, что всѣ главныя событія его жизни, повѣствуемыя въ Библіи, состоятъ лишь въ томъ, что его обманываютъ. При такихъ свойствахъ, печальныхъ для него и вполнѣ безполезныхъ для дѣла теократіи, Исавъ по справедливости былъ отвергнутъ судьбами Божіими, хотя и не былъ виновенъ ни въ чемъ положительно дурномъ (за исключеніемъ развѣ выраженнаго желанія убить своего брата, дважды его обманувшаго и лишившаго благословенія; но дальнѣйшее повѣствованіе показываетъ, что это былъ лишь минутный порывъ, а не обдуманное намѣреніе). Онъ былъ безпощадно отвергнутъ не какъ отдѣльное лицо (заслуживающее скорѣе сочувствія, и во всякомъ случаѣ состраданія), а какъ *родоначальный типъ, непригодный для цѣлей теократіи,* задерживающій ея успѣхи. Соотвѣтственно этому и братъ его Іаковъ былъ возлюбленъ и избранъ Богомъ не за какое-нибудь совершенство своихъ человѣческихъ добродѣтелей, а потому, что онъ по своему характеру былъ способенъ къ дальнѣйшимъ успѣхамъ богочеловѣческаго дѣла, могъ продолжить и сомкнуть тотъ родоначальный кругъ теократическаго развитія, который былъ начатъ отцомъ вѣрующихъ. Послѣ того какъ въ Авраамѣ человѣческое начало свободно отдалось Богу и нравственно съ нимъ соединилось, послѣ того какъ въ Исаакѣ это полное нравственное соединеніе выразилось какъ совершившійся фактъ.

необходимо было далѣе, чтобы, опираясь на этотъ совершившійся фактъ, такъ сказать заручившись уже заключеннымъ союзомъ, человѣческое начало выступило самодѣятельно для исполненія дальнѣйшихъ плановъ Божіихъ. Именно эту *самодѣятельность* человѣческаго существа мы и находимъ съ самаго начала, какъ отличительную черту въ нравственномъ характерѣ Іакова, будущаго Израиля. И для него, какъ и для отца его Исаака, завѣтъ съ Богомъ есть предположеніе, основной фактъ всей жизни; но онъ уже не довольствуется простымъ сознаніемъ этого факта, а стремится, пользуясь самостоятельно этимъ религіознымъ наслѣдіемъ умножать его для себя и для Бога, стремится собственною дѣятельностью возводить на прежнемъ основаніи новое зданіе будущаго. Въ ближайшемъ родоначальникѣ и первообразѣ народа израильскаго человѣческое начало проявляетъ полную силу своей самодѣятельности не для того только, чтобы отдать себя Богу (это уже сдѣлано Авраамомъ), а и для собственнаго самоутвержденія въ предѣлахъ Божьей воли. *Такое* самоутвержденіе въ теократіи не только допускается, но и требуется, поскольку оно вытекаетъ изъ сущности богочеловѣческаго союза, согласуется съ его цѣлями, входитъ въ планъ его постепеннаго исполненія.

XVIII.

Свой дѣятельный и предпріимчивый характеръ Іаковъ очевидно унаслѣдовалъ отъ своей матери, которой онъ и былъ любимцемъ. Недаромъ посылалъ умирающій Авраамъ своего домоправителя въ далекій Харранъ за невѣстой сыну своему. Недаромъ и Библія въ цѣлой длинной главѣ передаетъ восхитительныя по своей живой правдѣ подробности этого сватовства. *Безъ Ревекки не было бы Израиля.* Ибо Исаакъ былъ чадо глубокой старости и по естеству не имѣлъ довольно жизненной силы, чтобы при *всякомъ* бракѣ сохранить чистый типъ сѣмени Авраамова. Необходимо было оживить и усилить его кровь изъ родного кипучаго источника въ Арамъ-Нагараимѣ. При смѣшеніи съ окружающими племенами слабо представленная въ Исаакѣ еврейская порода была бы совершенно поглощена крѣпкимъ, но не угоднымъ Богу потомствомъ Ханаана. Ревекка же, дочь племянника Авраамова, близкая ему по крови и по духу, не только закрѣпила особенный типъ своего мужа въ грубой, но зато твердой формѣ его первенца, сдѣлавшагося родоначальникомъ цѣлаго

новаго племени идумейцевъ, но сверхъ того въ лицѣ своего любимца Іакова воспроизвела по собственному образу и подобію болѣе тонкій и сложный типъ арамейскаго семита, тотъ самый типъ, который въ своей первоначальной чистотѣ представлялся Авраамомъ.

Мы видимъ здѣсь, какъ Промыслъ Божій не нарушаетъ естественнаго хода земной природы, а только *направляетъ* его къ своимъ цѣлямъ. Цѣль отъ Бога, а средства и способы отъ земли. Нужно для дѣла Божія сохранить и усилить угодный Богу, приспособленный къ теократической религіи характеръ Авраама: Сила Божія не прибѣгаетъ къ внѣшнему, такъ сказать, матеріальному чуду. Она не дѣлаетъ изъ сына омертвѣлой старости сына силы, не превращаетъ страдательную натуру Исаака въ крѣпость борца Божія. Нѣтъ. Промыслъ ждетъ, чтобы въ далекой родинѣ перваго еврея появился достойный женскій образецъ той благородной расы, изъ коей произошелъ Авраамъ. *Естественнымъ* образомъ узнаетъ Авраамъ о существованіи Ревекки (Быт. XXII, 20—24). Затѣмъ подъ конецъ жизни въ немъ *естественно* оживляется воспоминаніе о любимой родинѣ и желаніе взять оттуда жену для Исаака. По *природной* предпріимчивости своего характера Ревекка сразу соглашается идти въ дальнюю страну къ своему незнакомому родичу. По *естественному* побужденію соглашаются на это ея братья, прельщенные богатыми подарками слуги Авраамова. *Естественнымъ* образомъ Исаакъ, коего пассивный и мечтательный характеръ по закону половой полярности требуетъ для восполненія своего противоположныхъ качествъ отъ жены, привязывается къ дѣятельной и предпріимчивой Ревеккѣ. И вотъ вся эта исторія естественнымъ ходомъ дѣлъ человѣческихъ достигаетъ своего естественнаго конца. «Вниде же Ісаакъ въ домъ матере своея; и поя Ревекку, и бысть ему жена; и возлюби ю» (Быт. XXIV, 67). А между тѣмъ совершенно несомнѣнно, что если бы не произошелъ этотъ естественный кругъ житейскихъ событій между Палестиною и Харраномъ, то не родился бы Израиль; а безъ Израиля не было бы и народа израильскаго; а безъ народа израильскаго не было бы и христіанства. Это неотразимое въ своей крайней простотѣ соображеніе заставляетъ именно въ естественности упомянутыхъ событій увидѣть истинное чудо Божіей мудрости, *пользующейся случайнымъ для необходимаго, а необходимымъ для желаннаго.*

Происшедшій естественнымъ путемъ унаслѣдованія материнскаго

типа характеръ Іакова представляетъ намъ всю силу, но вмѣстѣ съ тѣмъ и все несовершенство человѣческаго естества, еще не очищеннаго внутреннимъ дѣйствіемъ Духа Божія, хотя уже и вступившаго въ сочетаніе съ божественною волею. Особенность этого характера далеко не есть святость или праведность въ теперешнемъ христіанскомъ смыслѣ этихъ словъ. Здѣсь человѣческое начало, свободно привязанное къ Богу, но не вошедшее еще въ нераздѣльный составъ богочеловѣческой жизни, проявляетъ всю напряженность своего самочувствія и самодѣятельности. Такъ оно было и нужно: прежде чѣмъ человѣческое начало могло принять свое *совершенство* въ Христѣ, оно должно было проявить всю свою *силу* въ Израилѣ. Эта сила самоутверждающейся (но не противъ Бога, а съ Богомъ) человѣчности проходитъ яркою чертою чрезъ всѣ дѣла и событія жизни Іакова. При самомъ своемъ появленіи на свѣтъ онъ уже запнулъ своего старшаго брата-близнеца, откуда получилъ и свое имя (Іаковъ — запинатель). Первое сознательное его дѣйствіе, о которомъ упоминаетъ писаніе, столь же характерно: не довольствуясь своимъ даннымъ положеніемъ, онъ по собственному почину, пользуясь случаемъ и замѣченною имъ крайнею простотою своего брата, пріобрѣтаетъ отъ него право первородства такъ, что онъ въ этомъ отношеніи является самъ ковачемъ своей судьбы и сыномъ своихъ дѣлъ; затѣмъ онъ довершаетъ начатое, изобрѣтательнымъ обманомъ (при участіи матери) похищая отцовское благословеніе. Далѣе, убѣжавъ отъ Лавана, онъ *по собственному выбору* назначаетъ и *собственнымъ* трудомъ добываетъ себѣ въ жены Рахиль; далѣе, собственными усиліями и особенною изобрѣтательностью (хотя и при благословеніи свыше) пріобрѣтаетъ большую часть имущества Лаванова и по *собственному почину* (хотя и въ согласіи съ волею Божіей) предпринимаетъ обратный путь на родину. Въ связи съ крайнимъ развитіемъ самочувствія и самоутвержденія обыкновенно является мнительность и боязливость. Такъ, несмотря на свою смѣлость, предпріимчивость и силу духа, Іаковъ оказывается излишне осторожнымъ и боязливымъ при встрѣчѣ со своимъ простодушнымъ братомъ, котораго онъ послѣ этого еще разъ обманываетъ (Быт. XXXIII, 12—18). Но положительно дурные поступки Іакова съ братомъ и сомнительное отношеніе къ отцу и тестю не могутъ закрыть другой, въ высшей степени привлекательной стороны его *человѣческихъ* отношеній. Сердце его крайне чувствительно и нѣжно: «бысть же

яко узрѣ Іаковъ Рахиль дщерь Лавана брата Іаковъ отвали камень отъ устія кладезя. И напои овцы Лавана брата матере своея и цѣлова Рахиль, и *возопивъ гласомъ своимъ восплакася»* (Быт. XXIX, 10, 11). При всей своей любви къ избранной имъ самимъ Рахили, онъ ничѣмъ однако не обижаетъ и навязанную ему Лію и умѣетъ крѣпко привязать и ее къ себѣ. И передъ самою смертью своею онъ вспоминаетъ не только Рахиль (Быт. XLVIII, 7), но также и Лію (Быт. XLIX, 31). Также, несмотря на сердечное предпочтеніе двухъ младшихъ сыновей, онъ одинаково хорошо обходится со всѣми, и когда Рувимъ нанесъ ему тяжкую обиду, которую онъ глубоко почувствовалъ, онъ оставилъ это однако безъ всякаго послѣдствія (Быт. XXXV, 22).

XIX.

Каковы бы впрочемъ ни были недостатки и достоинства Израиля въ отношеніи къ людямъ, значеніе его для насъ зависитъ не отъ нихъ, а отъ его религіозныхъ качествъ и отношеній. Тутъ мы видимъ, что теократическія добродѣтели, такъ ярко проявленныя его дѣдомъ, неизмѣнно сохраненныя его отцомъ, принимаютъ у Іакова новый особенный характеръ. Его жизненный интересъ настолько совпадаетъ съ видами Божьяго Промысла (разумѣется только въ главной цѣли, а не въ частныхъ способахъ достиженія), что ему уже не приходится ни слѣпо повиноваться Богу, ни слѣпо вѣрить, ни всецѣло жертвовать жизнью своего сердца. Мы не видимъ, чтобы гласъ Божій давалъ ему когда-нибудь такія повелѣнія, цѣль которыхъ была бы для него неясна, а исполненіе тягостно (какъ это было съ Авраамомъ); но вмѣстѣ съ тѣмъ воля Божія относительно Іакова не имѣла того негативнаго характера, какъ относительно его отца, который по волѣ Божіей долженъ былъ только оставаться тѣмъ, чѣмъ былъ, и тамъ, гдѣ былъ; отъ Іакова требуются *положительныя* дѣйствія, но цѣль этихъ дѣйствій для него ясна и согласна съ его собственными намѣреніями, такъ что, повинуясь Богу, онъ уже не приноситъ ему въ жертву своего человѣческаго начала, а напротивъ, проявляетъ это начало въ его самостоятельной силѣ. Иногда Іаковъ самъ *предваряетъ* повелѣніе Божіе, по собственному почину совершаетъ то, что было нужно, при чемъ не упоминается ни о какомъ повелѣніи свыше. Молчаніе слова Божія въ этихъ случаяхъ вполнѣ понятно, ибо хотя то, что дѣлалъ Іаковъ, было угодно Богу, но спо-

собѣ, *какъ* онъ это дѣлалъ, не могъ быть ни предписанъ, ни одобренъ высшею волею, а только попущенъ. Такъ несомнѣнно, что Богу угодно было, чтобы Іаковъ получилъ право первородства и преимущественное передъ братомъ своимъ благословеніе отца (ибо въ другомъ мѣстѣ св. Писанія прямо сказано, что Богъ Іакова возлюбилъ, Исава же возненавидѣлъ, — т. е. одного включилъ въ свой теократическій планъ, а другого исключилъ изъ него). Но такъ какъ Іаковъ и самъ по себѣ желалъ того же, что угодно было Богу, то Промыслъ Божій и предоставилъ ему достигнуть этого, какъ онъ самъ умѣлъ (между прочимъ и для того, чтобы открылось человѣческое недостоинство даже въ избранникѣ Божіемъ, когда онъ предоставленъ собственнымъ своимъ средствамъ). Въ другомъ случаѣ хотя упоминается кратко о повелѣніи Божіемъ Іакову уйти отъ Лавана («рече же Господь ко Іакову: возвратися въ землю отца твоего, и въ родъ твой, и буду съ тобою» (Быт. XXXI, 3), но передъ тѣмъ же сказано: «и видѣ Іаковъ лице Лаване, и се не бяше къ нему, яко вчера и третіяго дне» (ib. 2); т. е. Іаковъ уже имѣлъ достаточный поводъ и, какъ видно изъ дальнѣйшаго, уже составилъ намѣреніе покинуть Лавана, такъ что слова Господни были скорѣе напутственнымъ благословеніемъ, нежели повелѣніемъ, и во всякомъ случаѣ Іаковъ былъ уже заранѣе согласенъ и готовъ исполнить сказанное. Въ другой разѣ Іаковъ проявляетъ свою религіозную самостоятельность тѣмъ, что исполняетъ *больше* того, что было ему повелѣно Богомъ: «рече же Богъ ко Іакову: возставъ взыди на мѣсто Веѳиль; и живи тамо, и сотвори тамо жертвенникъ Богу явльшемуся тебѣ, егда бѣжалъ еси отъ лица Исава брата твоего. Рече же Іаковъ дому своему, и всѣмъ иже съ нимъ: поверзите боги чуждыя, иже съ вами, отъ сердца васъ, и очиститеся, и измѣните ризы своя. И возсташа взыдемъ въ Веѳиль, и сотворимъ тамо жертвенникъ Богу послушавшему мене въ день скорбѣнія, иже бѣ со мною, и спасе мя на пути, въ оньже ходихъ. И вдаше Іакову боги чуждыя, иже бяху въ рукахъ ихъ, и усерязи, яже во ушесѣхъ ихъ; и скры я Іаковъ подъ теревинѳомъ иже въ Сікімѣхъ; и погуби я до днешняго дне» (Быт. XXXV, 1—4). Несомнѣнно, что это погубленіе идоловъ было угодно Богу, однако не сказано, чтобы Богъ повелѣлъ это Іакову, да и не нужно было прямого повелѣнія, если для Іакова достаточно было одного намека, чтобы понять и исполнить волю Божію.

XX.

Какъ послушаніе, такъ и *вѣра* Іакова имѣетъ особый характеръ. И ему, какъ нѣкогда Аврааму, предметъ вѣры — грядущее спасеніе — представленъ въ апокалипсическомъ видѣніи. «И отиде Іаковъ отъ кладезя клятвеннаго, и успе тамо, зайде бо солнце; и взя отъ каменія мѣста того, и положи въ возглавіе себѣ, и спа на мѣстѣ ономъ. И сонъ видѣ: и се лѣствица утверждена на земли, ея же глава досязаше до небесе; и ангели Божіи восхождаху, и нисхождаху по ней, и се Господь утверждашеся на ней, и рече: азъ есмь Богъ Авраама отца твоего, и Богъ Исаака, не бойся: земля, идѣже ты спиши на ней, тебѣ дамъ ю, и сѣмени твоему. И будетъ сѣмя твое яко песокъ земной, и распространится на море, и Ливу, и сѣверъ, и на востоки, и благословятся о тебѣ вся колѣна земная, и о сѣмени твоемъ. И се азъ есмь съ тобою, сохраняяй тя на всякомъ пути, аможе аще пойдеши; и возвращу тя въ землю сію; яко не имамъ тебе оставити, дондеже сотворити Ми вся, елика глаголахъ тебѣ. И воста Іаковъ отъ сна своего, и рече: яко есть Господь на мѣстѣ семъ, азъ же не вѣдяхъ. И убояся и рече: яко страшно мѣсто сіе; нѣсть сіе, но домъ Божій, и сія врата небесная. И воста Іаковъ заутра, и взя камень, его же положи тамо въ возглавіе себѣ; и постави его въ столпъ, и возлія елей верху его. И прозва Іаковъ имя мѣсту тому домъ Божій: Уламлузъ же бѣ имя граду первѣе. И положи Іаковъ обѣтъ, глаголя: аще будетъ Господь Богъ со мною, и сохранитъ мя на пути въ оньже азъ иду, и дастъ ми хлѣбъ ясти, и ризы облещися; и возвратитъ мя здрава въ домъ отца моего, — и будетъ Господь мнѣ въ Бога; и камень сей, его же поставихъ въ столпъ, будетъ ми домъ Божій; и отъ всѣхъ, яже ми даси, десятину одесятствую та Тебѣ» (Быт. XXVIII, 10—22).

Нѣкогда человѣчество въ преступномъ самомнѣніи хотѣло собственными усиліями воздвигнуть столпъ, который, поднимаясь отъ земли, достигалъ бы небесъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ служилъ бы знаменіемъ единства для всего человѣчества. Столпъ не достигъ до неба, а человѣчество распалось на чуждые другъ другу языки и разсѣялось по землѣ. И въ этомъ новомъ грѣхопаденіи вавилонскомъ, также какъ въ первоначальномъ эдемскомъ, грѣхъ былъ не въ цѣли, а въ способѣ ея достиженія. Тамъ цѣль — *быть какъ Богъ* — соотвѣтствовала богоподобному существу человѣка, но ложный путь самовольнаго

испытанія добра и зла открылъ для человѣка ящикъ Пандоры, излилъ на него чашу земныхъ бѣдствій. И тутъ точно также цѣль столпотворенія: *связать небо съ землею и объединить человѣчество* было истинною цѣлью всемірной исторіи, но ложный и самочинный путь внѣшняго искусственнаго дѣланія могъ только отдѣлить человѣчество отъ Бога и раздѣлить его въ самомъ себѣ. Негодность путей человѣческихъ обличена, и являются люди, готовые всецѣло отдаться водительству Божію. Отъ грѣхопаденія до Авраама теократія проявлялась на землѣ преимущественно съ отрицательной стороны, *троякимъ судомъ Божіимъ:* въ каиновомъ проклятіи, въ потопѣ и въ смѣшеніи и разсѣяніи языковъ, при чемъ самое избраніе Богомъ немногихъ праведниковъ, каковы Сиѳъ, Энохъ, Ной, — состояло лишь въ томъ, что эти праведники, не принимая участія въ злодѣяніяхъ окружавшаго ихъ человѣчества, избѣгали и его бѣдственной судьбы. Богъ спасалъ ихъ самихъ, не открывая имъ всемірнаго спасенія, велъ ихъ путемъ своимъ, не показывая конечной цѣли этого пути. Лишь съ Авраамомъ теократія или *богочеловѣческое* міроправленіе получаетъ свое положительное основаніе, ибо этотъ избранникъ Божій уже самъ *участвуетъ* въ дѣлѣ Божіемъ, поскольку ему открытъ конецъ этого дѣла. Еще полнѣе участіе Іакова, отъ котораго уже не требуется ни безмолвнаго послушанія, ни слѣпой вѣры и беззавѣтнаго самопожертвованія. Опираясь на заключенный уже завѣтъ Божій съ отцами, третій патріархъ смѣло и увѣренно соединяетъ свое дѣло съ дѣломъ Божіимъ и въ этомъ неразрывномъ союзѣ сохраняетъ всю силу своего человѣческаго самоутвержденія. Соотвѣтственно этому онъ глубже вводится въ откреченіе судебъ Божіихъ. Авраамъ видѣлъ конецъ пути, окончательное рѣшеніе дѣла. Іакову показанъ былъ самый путь, самый процессъ богочеловѣческаго дѣла. Авраамъ видѣлъ мертвое и распавшееся язычество, потомъ пламень новой жизни, огонь Духа, свѣтильникъ вселенской церкви; Іаковъ видѣлъ сложную связь и стройное взаимодѣйствіе неба и земли, видѣлъ природу человѣческую, постепенно очищаемую и возвышаемую послѣдовательнымъ и непрерывнымъ вліяніемъ силъ Божіихъ, чтобы наконецъ достигнуть ей самаго неба и стать непоколебимымъ престоломъ славы Господней. Авраамъ видѣлъ то, *что* будетъ, Іаковъ въ нѣкоторой мѣрѣ созерцалъ и то, *какъ* оно будетъ; Аврааму явилось *чудо* Божіей *силы* надъ немощью омертвѣлаго человѣчества, Іакову открылся *законъ* всемірной жизни и *порядокъ* богочеловѣческаго соеди-

ненія. Чудо требуетъ вѣры, сила Божія требуетъ покорности, законъ же и порядокъ жизни предполагаютъ постоянную самодѣятельность живущаго.

И во-первыхъ *есть* лѣствица отъ земли до неба. Напрасно значитъ безбожное человѣчество строитъ свой столпъ, чтобы изобрѣтеніями своего ума и дѣлами рукъ своихъ достигнуть неба, т. е. совершенной и вседовольной жизни. Самодѣльные кирпичи не оградятъ человѣческой немощи и искусственный цементъ не замажетъ грѣховъ природы. Всѣ безполезныя усилія этихъ людей никогда не оправдаютъ ихъ ненужной дерзости: ненужной, — ибо *есть* лѣствица отъ земли къ небу. Напрасно также слишкомъ робкіе поклонники внѣ-человѣческаго божества полагаютъ неподвижную грань между горнымъ и дольнымъ міромъ, обрекая землю на всегдашнюю полутьму, а небесамъ оставляя одно холодное сіяніе. Нѣтъ такой границы, нѣтъ токого раздѣленія, есть постепенный переходъ между нашею тьмою и божественнымъ свѣтомъ, *есть лѣствица отъ земли до неба.*

Есть между ними соединеніе, но это соединеніе не есть непосредственное и разомъ завершенное, а лишь постепенно совершаемое: образъ этого соединенія есть лѣствица. Чловѣкъ не можетъ разомъ подняться до небеснаго совершенства, а Богъ не хочетъ разомъ сообщить ему это совершенство. И именно потому не хочетъ Богъ разомъ сообщить всю полноту небесныхъ даровъ, что принять разомъ эту полноту невозможно для существа, назначеннаго къ *свободному* и *разсудительному* дѣйствію. Лѣствица человѣческаго совершенствованія утверждена на землѣ и только глава ея достигаетъ неба. *Утверждена на землѣ,* — значитъ земля не есть противоположность небесъ, а ихъ *основаніе;* значитъ неправы тѣ, что отдѣляютъ небесный идеалъ, какъ недостижимый, отъ земной дѣйствительности: поистинѣ эта послѣдняя постепенными переходами возвышается до перваго. Эта земная дѣйствительность носитъ начало небеснаго совершенства, оно же не витаетъ идеальною тѣнью надъ земною природою и жизнью, а опирается на нихъ, будучи главою той лѣствицы, коей основаніе утверждено на землѣ. Вотъ совершенный образъ истинной религіи: она одинаково чужда и безкрылаго матеріализма, пресмыкающагося на землѣ и питающагося однимъ прахомъ, и того безпочвеннаго идеализма, который витаетъ въ эѳирѣ отвлеченной мысли и довольствуется своими воздушными замками; истинная же религія всегда утвер-

ждаетъ свое реальное основаніе на землѣ, а потому и глава ея не въ одномъ воображеніи, а на самомъ дѣлѣ достигаетъ неба.

Богочеловѣческое соединеніе должно имѣть свое основаніе въ самой природѣ человѣческой. Сама эта природа постепеннымъ восхожденіемъ должна была достигнуть той небесной чистоты и совершенства, когда она могла быть воспринята Самимъ Господомъ и стать престоломъ славы Его. И для этого процесса постепеннаго очищенія человѣческой природы, постепеннаго восхожденія ея отъ плотскаго и земного человѣка до духовнаго и небеснаго лѣствица Іаковлева представляетъ наилучшій образъ. Съ этой стороны она есть лѣствица поколѣній еврейскихъ, начиная отъ Авраама, который самъ назвалъ себя землею и дѣйствительно сталъ землею для небеснаго сѣмени, и кончая тою дщерію Авраамовою, съ которою непосредственно соединился Господь, какъ съ главою лѣствицы, достигающею до небесъ. Это есть лѣствица, соединяющая нижнее и верхнее жилье дома Божія (ветхій и новый завѣтъ), ею же и начинается первое евангеліе: Авраамъ роди Ісаака, Ісаакъ же роди Іакова и т. д.

И ангели Божіи восхождаху и нисхождаху по ней. Изображая явное и постепенное восхожденіе природы и исторіи человѣческой отъ земли къ небу, лѣствица Іаковлева показываетъ еще и тайное, но также постепенное участіе въ этомъ дѣлѣ небесныхъ силъ, восходящихъ съ молитвами человѣческой вѣры и нисходящихъ съ дарами любви Божіея и опять восходящихъ съ плодами соединеннаго богочеловѣческаго дѣйствія.

И не только ходъ религіознаго преуспѣянія во времени изображаетъ намъ видѣніе Іакова, но и постоянный всегдашній порядокъ религіознаго дѣйствія и богочеловѣческаго соединенія. Какъ все человѣчество лишь по ступенямъ религіозно-историческаго преуспѣянія поднимается къ совершенству, такъ и въ каждый моментъ его жизни лишь посредствомъ цѣлаго ряда іерархическихъ степеней соединяется наша земная природная дѣйствительность съ перерождающимъ дѣйствіемъ божественной жизни.

Господь же утверждашеся на ней. Господь пребываетъ въ *существѣ* Своемъ на небесахъ — въ запредѣльной сферѣ собственнаго божественнаго бытія, — утверждается же Онъ въ Своемъ дѣйствіи на лѣствицѣ богочеловѣческаго соединенія. Всякое дѣйствіе утверждаетъ себя, преодолѣвая противодѣйствующее ему. Богу не можетъ противиться никакая тварь, и самъ человѣкъ не можетъ противо-

дѣйствовать Богу ни въ какомъ *дѣлѣ*, т. е. реально, но онъ — и одинъ только онъ — можетъ противиться Богу нравственно, внутри своей самосознательной, т. е. неопредѣленной, но способной къ самоопредѣленію *воли*. При этомъ человѣкъ, какъ существо духовно-физическое, подверженное раздробительнымъ формамъ пространства, времени и механической причинности, не можетъ вдругъ, всецѣло и непосредственно проявить своего самоопредѣленія ни за, ни противъ Бога, и такимъ образомъ для божественнаго дѣйствія представляется сложный рядъ послѣдовательныхъ *встрѣчъ* съ волею человѣческою; и лишь постепенно поборая сопротивленіе этой воли, вновь и вновь побѣждая и убѣждая духъ человѣческій глубже и глубже соединиться съ Божествомъ, Господь возводитъ человѣчество къ совершенству, и Самъ утверждается для насъ въ дѣйствительномъ проявленіи Своей всепобѣдной любви и мудрости.

XXI.

Таинственное откровеніе, весь смыслъ котораго Іаковъ могъ только чувствовать и смутно провидѣть, а не ясно понимать, навело на него, какъ нѣкогда и на Авраама, страхъ и ужасъ. Но если тогда Авраамъ безмолствовалъ передъ страшнымъ величіемъ тайны Божіей, то Іаковъ, напротивъ, говоритъ и дѣйствуетъ. Такъ и слѣдовало: ибо если духъ человѣческій подъ конецъ и въ Авраамѣ получилъ уже дерзновеніе говорить Господу и оправдалъ это дерзновеніе всецѣлымъ самопожертвованіемъ, то тѣмъ большую увѣренность могъ онъ проявить въ Іаковѣ, который имѣлъ уже за собою заключенный союзъ отцовъ съ Богомъ. Этотъ союзъ предполагается уже и Самимъ Господомъ въ тѣхъ словахъ, которыя Онъ говорилъ Іакову съ вершины таинственной лѣствицы.

И рече: «Азъ есмь Богъ *Авраама отца твоего*, и Богъ Ісаака». Вотъ явное оправданіе того, что было выше сказано о взаимномъ отношеніи этихъ праотцевъ. Господь называетъ отцемъ Іакова прямо Авраама, а объ Исаакѣ упоминаетъ послѣ и не называя его отцемъ. Если это противно естественному порядку, то значитъ согласно съ порядкомъ духовнымъ, теократическимъ. Значитъ дѣйствительно жертва Авраама и завѣтъ его съ Богомъ имѣли своею прямою цѣлью ту самодѣятельность человѣческаго начала, которая представляется Іаковомъ, страдательная же человѣчность Исаака есть только переходный моментъ, только средство, а не цѣль. Исаакъ есть жертва,

но *цѣль* жертвы не въ ней самой, она есть только *условіе*. Настоящую теократическую цѣль, именно сочетаніе божественнаго и человѣческаго начала съ сохраненіемъ всей силы обоихъ, представляетъ между праотцами не Исаакъ, а Іаковъ, онъ же есть сынъ по духу и прямой продолжатель Авраама, каковымъ его и обозначаетъ слово Божіе.

«Земля, идѣже ты спиши на ней, тебѣ дамъ ю, и сѣмени твоему» — вотъ опять ближайшее начало дѣла Божія, вотъ основаніе лѣствицы, утверждающееся на землѣ. А вотъ и небесный конецъ: «и благословятся о тебѣ вся колѣна земная и о сѣмени твоемъ» — вотъ вершина лѣствицы, упирающаяся въ небо и носящая всемірнаго Владыку. И Іаковъ въ самомъ началѣ своего поприща получаетъ ту же грамоту отъ Царя всѣхъ колѣнъ съ тою же печатью истины, какъ и отцы его. И благословятся *вся* колѣна земная, все человѣчество. И дѣйствительно благословились, а между тѣмъ, повторимъ еще разъ, никто изъ дѣйствительныхъ и изъ мнимыхъ писателей Библіи отъ Моисея до Маккавеевъ не могли по-человѣчески знать это заранѣе, а если знали, то значитъ были пророками Божіими, живыми орудіями Его Слова, какъ оно и есть.

Но прежде чѣмъ быть со всѣми колѣнами земными, Богу нужно быть съ тѣмъ, чрезъ кого они благословятся; прежде чѣмъ влиться широкимъ устьемъ во всемірное море народовъ, теократическое дѣйствіе должно пробиваться узкимъ русломъ личной жизни избранныхъ праотцевъ: «и се Азъ есмь съ тобою, сохраняяй тя на всякомъ пути, аможе аще пойдеши, возвращу тя въ землю сію, яко не имамъ тебе оставити, дондеже сотворити Ми вся, елика глаголахъ тебѣ». Страхъ передъ необычайнымъ видѣніемъ не отнимаетъ у Іакова присутствія духа и мысли. «И воста Іаковъ отъ сна своего, и рече: яко есть Господь на мѣстѣ семъ, азъ же не вѣдѣхъ». И тутъ обращеніе на себя: «*азъ* же не вѣдѣхъ». «И убояся и рече: яко страшно мѣсто сіе: нѣсть сіе, но домъ Божій, и сія врата небесная». Значитъ понялъ Іаковъ сущность видѣнія, понялъ союзъ неба съ землею, присутствіе на землѣ дома Божія и вратъ небесныхъ, богорождающую чистоту возстановляемой природы человѣческой. Но для Іакова откровеніе великой тайны Божіей не есть только предметъ благоговѣйнаго созерцанія, а основаніе для дальнѣйшей дѣятельности. Онъ беретъ *камень вѣры* и ставитъ его въ *столпъ*, указывающій дальнѣйшее направленіе его *жизни*. «И воста Іаковъ заутра, и взя камень егоже

положи тамо въ возглавіе себѣ, и постави его въ столпъ, и возлія елей верху его». Отцы Іакова ставили жертвенники Господу, являвшемуся имъ, какъ знаменіе бывшаго завѣта. Для Іакова же это было сверхъ того знаменіемъ условія о будущихъ его отношеніяхъ къ Господу, какъ явствуетъ изъ слѣдующаго: «И положи Іаковъ обѣтъ: глаголя: *аще* будетъ Господь Богъ со мною, и сохранитъ мя на пути семъ, въ онь же азъ иду, и дастъ ми хлѣбъ ясти и ризы облещися; и возвратитъ мя здрава въ домъ отца моего, и *будетъ* Господь мнѣ въ Бога; и камень сей, его же поставихъ въ столпъ, *будетъ* ми домъ Божій; и отъ всѣхъ, яже ми даси, десятину одесятствую та тебѣ». Значитъ для него и самая вѣра не есть только самоотреченіе человѣческаго ума передъ чудомъ божественнаго дѣйствія, а выражается въ *обоюдномъ законѣ вѣрности*. Его вѣра ставитъ *условіе* и требуетъ *исполненія*. И въ вѣрѣ проявляется у него самодѣятельность человѣческаго начала, и чтобы дать здѣсь полный просторъ этой человѣческой самодѣятельности, Самъ Господь открываетъ ему Свое величайшее обѣтованіе — *лишь въ сновидѣніи*.

XXII.

Какъ послушаніе и вѣра, такъ и *религіозная ревность* — эта третья теократическая добродѣтель — выражается у Іакова не тѣмъ, что онъ повергаетъ все существо свое передъ лицемъ Божіимъ, а въ томъ, что онъ какъ бы схватывается съ мышцей Божіей для крѣпкой борьбы; эта ревность выражается у него не въ полнотѣ человѣческаго самопожертвованія, а въ настойчивомъ *требованіи* отъ Бога полноты Его даровъ и обѣщаннаго Его благословенія. «Ты же рекль еси: благо тебѣ сотворю, и положу сѣмя твое яко песокъ морской, иже не изочтется отъ множества» (Быт. XXXII, 12). Это заключительныя слова молитвы Іакова. Но за словами молитвы слѣдуетъ и нѣчто большее. «Остася же Іаковъ единъ; и боряшеся съ нимъ нѣкто даже до утра. Видѣ же, яко не можетъ противу ему, и прикоснуся широтѣ стегна его; и отерпе широта стегна Іаковля, егда боряшеся съ нимъ. И рече ему: пусти мя, взыде бо заря. Онъ же рече: не пущу тебе, аще не благословиши мене. Рече же ему: что ти имя есть? Онъ же рече: Іаковъ. И рече ему: да не прозовется ктому имя твое, Іаковъ, но Ісраиль будетъ имя твое: понеже укрѣпился еси съ Богомъ, и съ человѣки силенъ будеши. Вопроси же Іаковъ, и рече: повѣждь ми имя

твое. И рече: вскую сіе вопрошаеши ты имене Моего? (еже чудно есть). И благослови его тамо. И прозва Іаковъ имя мѣсту тому, Видъ Божій: видѣхъ бо Бога лицемъ къ лицу, и спасеся душа моя» (Быт. XXXII, 24—30).

Не только борется сила Божія съ духомъ человѣческимъ въ лицѣ Іакова, но и видитъ, *яко не можетъ противу ему*. Сила Божія можетъ все, чего хочетъ. Она можетъ сокрушить и уничтожить человѣка, но *не хочетъ*. Она хочетъ внутренней побѣды, чтобы, человѣкъ *самъ своею волею* подчинился Богу и соединился съ нимъ, и если человѣкъ борется и не хочетъ подчиниться прямому дѣйствію силы Божіей, она избираетъ косвенный образъ дѣйствія: «и прикоснуся широтѣ стегна его». Стегно означаетъ область матеріальной жизни въ человѣкѣ. «И отерпе широта стегна Іаковля, егда боряшеся съ нимъ». Лишь чрезъ познаніе своей природной немощи гордый духъ человѣческій научается смиренію передъ Всевышнимъ. И Іаковъ смирился и вмѣсто борьбы ищетъ благословенія. Но и въ смиреніи онъ не измѣняетъ своему характеру и въ смиреніи у него *требованіе*, а въ требованіи *условіе:* «не пущу тебе, аще не благословиши мене». Итакъ сила Божія достигла своей цѣли: человѣческое начало само, собственною волею, усиленно и настоятельно требуетъ войти въ богочеловѣческій союзъ; онъ требуетъ благословенія и тѣмъ самымъ признаетъ свою подчиненность, ибо низшій отъ высшаго благословляется. Но въ этомъ признаніи своей подчиненности безусловному началу человѣкъ сохраняетъ свою относительную силу и утверждаетъ свою самостоятельность, что и требуется для цѣлей Божіихъ. Отнынѣ Богъ имѣетъ крѣпкую опору для Своего дѣйствія въ человѣчествѣ: «понеже укрѣпился еси съ Богомъ и съ человѣки силенъ будеши». Такъ изъ огня добровольной жертвы, изъ того пепла, какимъ называетъ себя Авраамъ, человѣческое начало возродилось какъ духъ крѣпкій въ своей немощи, торжествующій въ своемъ пораженіи, и въ подчиненіи своемъ самостоятельный. Эта самостоятельность есть необходимое условіе для совершеннаго богочеловѣческаго соединенія, хотя до самаго этого соединенія еще далеко. И хотя даже имя грядущаго Богочеловѣка не можетъ быть открыто Іакову (чудно бо есть), но Господь уже благословляетъ въ лицѣ этого праотца твердое основаніе Своего чуднаго дѣла.

Укрѣпился еси съ Богомъ, говоритъ благословляющій, *и спасеся душа моя,* отвѣчаетъ благословляемый. Человѣческое начало, въ

Авраамѣ принесшее себя въ жертву Богу, нынѣ въ Іаковѣ укрѣпилось съ Богомъ и стало Израилемъ. Отнынѣ основаніе теократіи вполнѣ крѣпко, и она можетъ идти въ люди; *и съ человѣки силенъ будеши.* Здѣсь раскрывается намъ глубочайшій смыслъ патріархальной исторіи. Авраамъ есть *жертвующій* собою, Исаакъ есть *жертва* уже принесенная, Іаковъ есть то, *для чего* она принесена, собственная жизнь человѣческаго начала, соединеннаго съ Богомъ, но не поглощеннаго Божествомъ. Здѣсь конецъ *личной*, праотеческой теократіи и переходъ ея въ болѣе широкій кругъ теократіи *народной*, которая въ свою очередь перейдетъ во *всемірную* теократію Христову. Отсюда и перемѣна имени. Ибо если Аврааму перемѣнено имя, какъ отцу вѣрующихъ, то Іакову оно перемѣнено какъ непосредственному родоначальнику и первообразу того народа, который не переставалъ и доселѣ не перестаетъ крѣпко бороться съ Богомъ. Въ Израилѣ теократическая личность, показавъ всю свою силу, переходитъ въ теократическій народъ. Къ дальнѣйшей судьбѣ этого народа, а съ нимъ и самой теократіи, мы теперь и обратимся.

Примѣчаніе ко второй книгѣ.

При истолкованіи Авраамова апокалипсиса мы возьмемъ за исходную точку тотъ несомнѣнный фактъ, что въ символической терминологіи священнаго писанія подъ именами различныхъ четвероногихъ животныхъ (звѣрей и скотовъ) разумѣются великія племена и царства древняго міра. Въ нашемъ текстѣ мы читаемъ три такія названія: телки, козы и бараны. Языки и племена древняго міра, имѣющіе историческое значеніе и связанные съ судьбами теократіи, представляютъ три великія раздѣленія: народы Востока (объединенные въ персидскомъ царствѣ), затѣмъ эллины и, наконецъ, римляне. Особое религіозное значеніе *быка и коровы (тельца, телицы)* у всѣхъ историческихъ народовъ древняго Востока не подлежитъ никакому сомнѣнію. Припомнимъ мистическую корову, которая въ Зендъ-Авестѣ обозначаетъ первобытную природу или душу міра; значеніе быка въ культѣ Миѳры съ его тавроболіями; далѣе ассирійскихъ царей-быковъ; затѣмъ у египтянъ тельца Озириса (воплощаемаго въ Аписѣ) и телицу Изиду, изъ которой воспріимчивые греки сдѣлали свою блуждающую Іо[63], вспомнимъ, наконецъ, страшную религію ближайшихъ сосѣдей еврейскаго народа хананеевъ и финикіянъ, — вспомнимъ мѣднаго быка Молоха и золотого тельца Ваала. Если нужно было однимъ символическимъ образомъ обозначить весь языческій Востокъ, то нельзя было найти болѣе подходящаго, какъ именно названное животное. — Подобнымъ же образомъ въ миѳологическомъ зооморфизмѣ древнихъ эллиновъ особымъ значеніемъ пользовались *коза* и *козелъ*. Свидѣтельствуетъ объ этомъ *эгида* (отъ αἴξ — коза) верховнаго греческаго бога Зевса, затѣмъ божественная доилица того

[63] Шеллингъ въ своей философіи миѳологіи видитъ въ этой безпокойной телицѣ образъ религіознаго сознанія Востока, блуждающаго въ исканія своего бога.

же Зевса, коза Амалтея, миѳическій царь Эгей, съ которымъ доселѣ связано названіе всего греческаго архипелага (Эгейское, т. е. *козье море);* вспомнимъ съ другой стороны козлоногаго великаго Пана и свиту Вакха въ его оргіяхъ (отъ нихъ же и религіозное происхожденіе сценическихъ представленій: трагедія = козлопѣніе). — Если восточное язычество со своими многообразными боготѣльцами наилучшимъ образомъ представляется въ видѣ телицы; если Эллада, омываемая козьимъ моремъ, осѣненная козьимъ щитомъ козьяго питомца Зевса и скрывающая среди лѣсовъ и горъ Аркадіи козлоногаго Пана съ его козлоногимъ племенемъ фавновъ и сатировъ, — какъ бы напрашивается на символъ козы, то для соотвѣтственной символизаціи римскаго народа легко представляется образъ овна или барана, животнаго священнаго италійскому Юпитеру, а также и божественному родоначальнику квиритовъ — Марсу (мѣсяцъ Марса соотвѣтствуетъ знаку овна въ зодіакѣ). Можетъ казаться, что Римъ еще лучше изображался бы въ видѣ волка, какъ народъ-хищникъ, или въ видѣ льва, какъ народъ властительный. Но въ настоящемъ откровеніи всѣ животныя выбраны домашнія, и выбраны не случайно. Въ Даніиловомъ пророчествѣ о царствахъ всѣ четыре царства представлены въ видѣ дикихъ звѣрей. Но въ откровеніи Аврааму дѣло идетъ не о политическихъ и военныхъ судьбахъ царствъ, а о религіозной судьбѣ народовъ и племенъ земныхъ, какъ сказано: благословятся о тебѣ всѣ *племена* земныя, а не всѣ царства. А по отношенію къ религіозной судьбѣ человѣчества, къ основанію и созиданію дома Божія на землѣ всѣ племена и народы являются не дикими вольными звѣрями, а какъ бы прирученными и служащими при домѣ Господнемъ домашними животными. Изъ числа таковыхъ, слѣдовательно, подобало выбрать и всѣ символическіе образы настоящаго откровенія. Не случайно первыя два животныя обозначены въ женскомъ родѣ, а послѣднее въ мужскомъ. Ибо римлянинъ — *законникъ,* человѣкъ практическаго *разума* и всеобъемлющей *политики,* представляетъ собою въ исторіи мужеское начало по преимуществу, и относительно него воспріимчивая натура сирійцевъ, египтянъ, грековъ, преданная религіознымъ инстинктамъ и интуиціямъ, является въ качествѣ женственнаго элемента.

Выбраны при этомъ животныя трехлѣтнія: «возьми мнѣ юницу *трилѣтну,* и козу *трилѣтну,* и овна *трилѣтна».* Первоначальное совершенное число три въ примѣненіи къ предметамъ, измѣняющимся

во времени, каковы племена и народы земныя, означаетъ законченный кругъ развитія, или полноту временъ, т. е. возрастаніе, процвѣтаніе и упадокъ. Слѣдовательно, возвѣщаемое обѣтованіе относится къ тому времени, когда всѣ три великіе отдѣла древняго міра, — и язычество восточное, и язычество эллинское и язычество римское, — изживъ свой вѣкъ, будутъ находиться въ упадкѣ.

Но кромѣ трехъ изъясненныхъ животныхъ нужно было взять еще горлицу и голубя. Если символизмъ Священнаго Писанія четвероногія, по землѣ ходящія животныя, означаютъ вообще естественныя и политическія дѣленія въ человѣчествѣ (при чемъ дикіе звѣри обозначаютъ завоевательныя царства, а домашній скотъ — народы и племена земныя), то соотвѣтственно этому подъ птицами воздушными слѣдуетъ разумѣть явленія *духовнаго* порядка въ исторіи человѣчества. Что же означаетъ эта двойственность горлицы и голубя, различныхъ, но столь близкихъ между собою [64]? По мысли святыхъ отцовъ, согласныхъ съ истиною самаго дѣла, мы можемъ указать въ древнемъ до-христіанскомъ мірѣ только два явленія духовнаго порядка по важности своей для теократической исторіи (хотя не по внутреннему значенію) могущія стать въ рядъ съ тремя великими естественными развѣтвленіями древняго язычества, — явленія весьма различныя и вмѣстѣ съ тѣмъ весьма близкія между собою. Я разумѣю двоякое подготовленіе древняго міра къ христіанству: философіей у язычниковъ и пророчествомъ у евреевъ. Съ одной стороны сокровенное просвѣщающее дѣйствіе божественнаго Слова въ умахъ лучшихъ изъ мудрецовъ и учителей эллинскихъ (этихъ христіанъ до Христа по выраженію св. Іустина философа), каковы были въ особенности: Гераклитъ, первый изъ язычниковъ, постигшій огненную силу всемірнаго, всепроникающаго Разума (*Λόγος*), единаго въ раздорѣ всѣхъ вещей и неизмѣнно пребывающаго среди потока и тлѣнія матеріальной природы; далѣе Анаксагоръ, пострадавшій за то, что училъ

[64] Если бы кто сказалъ, что эти птицы, а равно и прочія животныя взяты просто потому, что они были жертвенными животными у евреевъ, то мы возразимъ: наоборотъ, именно эти, а не другія животныя были жертвенными или священными потому, что они имѣли особое символическое значеніе. Иначе не видно, почему приносили въ жертву голубя, а не гуся, барана, а не оленя? Впрочемъ кромѣ того историческаго, или точнѣе апокалиптическаго символизма, который насъ теперь занимаетъ, былъ еще символизмъ нравственный и символизмъ отвлеченно-мистическій.

объ устроеніи вселенной единымъ верховнымъ Умомъ; Сократъ, умерщвленный за проповѣдь добра и правды и за отрицаніе мнимыхъ боговъ и безсмысленныхъ обычаевъ; наконецъ Платонъ, восходившій умомъ на гору Божію, чтобы видѣть солнце истины и вѣчные первообразы всего творенія. Съ другой стороны мы находимъ болѣе явное дѣйствіе Духа Божія, очищающаго сердце и дающаго пламенныя рѣчи пророкамъ израильскимъ, — отъ Моисея, который видѣлъ въ огнѣ грядущаго Бога, и до Іоанна, сына Захаріина, который видѣлъ Бога, пришедшаго крестить духомъ и огнемъ. Голубь, взятый Авраамомъ, былъ голубь Сіона, — духъ пророческій. Этотъ послѣдній символъ, нисколько не гадательный, а совершенно несомнѣнный, опредѣляетъ для насъ и символическое значеніе Авраамовой горлицы, различной и вмѣстѣ близкой съ голубемъ подобно тому, какъ идеальное ученіе греческой философіи было различно въ путяхъ и сходственно въ цѣли съ жизненнымъ ученіемъ пророковъ израильскихъ. То обстоятельство, что о горлицѣ и голубѣ не скаазно, чтобы они были трехлѣтними и вообще не указано никакого возраста, можетъ обозначать то, что истинное умозрѣніе и истинное пророчество, несмотря на прекращеніе своихъ древнихъ формъ, непрерывно продолжается въ человѣчествѣ и не имѣетъ на землѣ конца и завершенія, тогда какъ, напротивъ, естественная жизнь древняго язычества (обозначенная трехлѣтними животными), совершивъ свой кругъ, навсегда и всецѣло отошла въ область прошедшаго.

Авраамъ по слову Божію разсѣкаетъ трехъ животныхъ пополамъ, и въ этомъ мы находимъ символическое указаніе на внутреннее разъединеніе и несостоятельность языческаго міра во всѣхъ трехъ своихъ развѣтвленіяхъ, основаннаго на раздорѣ, борьбѣ и насиліи. Эти раздѣленныя половины Авраамъ прикладываетъ другъ къ другу; при отсутствіи внутренняго жизненнаго единства разрозненныя части языческаго міра объединились внѣшнимъ образомъ (окончательно въ Римской имперіи). «Птицъ же не раздѣли». Потому не раздѣлилъ, что знаменуемыя этими птицами великія духовныя явленія обладали существеннымъ единствомъ; ибо какъ ученіе древней философіи, такъ и ученіе ветхозавѣтныхъ пророковъ были внутренно связаны и проникнуты (каждое въ своемъ родѣ) единою истиною: философія — истиною отвлеченнаго и всемірнаго Логоса, а пророчество — истиною живого и личнаго Логоса Божія — Мессіи.

КНИГА ТРЕТЬЯ.

Національная теократія и законъ Моисеевъ.

I.

Мы видѣли въ исторіи праотцевъ первый зачатокъ теократіи. Уже въ этомъ зачаткѣ достаточно ясно обнаружилась ея сущность: *соединеніе человѣка съ Богомъ черезъ жертву въ милости, черезъ подчиненіе въ свободѣ.* Это начало теократіи видѣли мы не въ отвлеченной идеѣ, а въ живомъ личномъ воплощеніи, въ реальномъ сѣмени. Изъ этого малаго сѣмени непрерывнымъ возрастаніемъ образуется та теократія, которая имѣетъ обнять все человѣчество. Мы видѣли, что въ *личномъ началѣ уже* намѣчена *вселенская цѣль:* «и благословятся о тебѣ всѣ племена земныя». Но между *личностью* и *человѣчествомъ* какъ необходимое посредствующее звено стоитъ *народъ.* Данный въ сѣмени Авраамовомъ первый матеріальный зачатокъ (prima materia) теократіи, чтобы войти въ полноту вселенской жизни, долженъ принять *формы національнаго* существованія. Окончательная задача здѣсь въ томъ, чтобы произвести *новое человѣчество* изъ индивидуальнаго зачатка, даннаго въ лицѣ еврейскихъ праотцевъ. При исполненіи этой задачи дѣйствіе Божественнаго Провидѣнія представляетъ нѣкоторое подобіе съ тѣмъ человѣческимъ искусствомъ, которое имѣетъ цѣлью произвести и распространить новый усовершенствованный видъ животныхъ или растительныхъ организмовъ. Чтобы вывести новую высшую форму извѣстнаго растенія необходимо прежде всего имѣть *добрыя сѣмена,* заключающія въ себѣ, хотя бы въ слабой степени, желанныя свойства будущей формы: затѣмъ самая задача воздѣлыванія этой новой формы представляетъ двѣ стороны — отрицательную и положительную: первая состоитъ

въ томъ, чтобы сохранить чистоту сѣмени, т. е. предохранить воздѣлываемое растеніе отъ смѣшенія съ близкими ему, но не подходящими для культурной цѣли разновидностями, — однимъ словомъ, *отъединить* (изолировать) данную форму. Вторая, положительная сторона задачи состоитъ въ томъ, чтобы различными способами (посредствомъ цѣлесообразнаго скрещиванія подходящихъ экземпляровъ, посредствомъ измѣненія окружающей среды и т. д.) накоплять и усиливать добрыя свойства первоначальнаго сѣмени, — однимъ словомъ, *развивать* данную форму въ желанномъ направленіи. Понятно, что отрицательная сторона задачи не есть цѣль сама по себѣ, а только необходимое условіе и средство для положительнаго дѣла, — развитія, усовершенствованія, восполненія данной организаціи. Поэтому, когда выводимая форма достаточно опредѣлилась и окрѣпла и можетъ выдержать борьбу за существованіе безъ опасности быть поглощенной чужими элементами, тогда уже нѣтъ надобности въ прежнемъ исключительномъ охраненіи и отъединеніи.

Приведенная аналогія объяснитъ намъ, почему нужно было четырехвѣковое уединеніе сыновъ Израилевыхъ въ Египтѣ, для чего ихъ великій законодатель наложилъ заклятіе *(хэрэм)* на кенаанеевъ и амалекитянъ, а также почему съ окончательною выработкою еврейскаго національнаго типа прекращается историческое обособленіе этого народа.

II.

Сѣмя будущей теократіи, представленное въ чистомъ видѣ тремя праотцами, уже въ первомъ поколѣніи сыновъ израилевыхъ покрывается грубой и жесткой оболочкой дикихъ страстей и пороковъ. Но и эта оболочка была на первое время весьма полезна для дѣла теократіи. Если слово Божіе (въ послѣднихъ главахъ книги Бытія) иногда съ большою подробностью передаетъ намъ неистовыя дѣянія сыновъ Іакова, то это достаточно оправдывается дѣйствительнымъ значеніемъ этихъ дѣяній для священной исторіи. Мудрость Божія пользовалась и этимъ личнымъ зломъ еврейскихъ родоначальниковъ, чтобы извлечь изъ него добро для зарождающагося народа израильскаго и для его всемірнаго назначенія.

Съ этой точки зрѣнія и наша исторія теократіи не можетъ обойти молчаніемъ этихъ на первый взглядъ соблазнительныхъ происшествій.

По возвращеніи своемъ изъ Арам-Нагараима въ землю кенаанскую Іаковъ поселился около мѣста, называемаго Шкэмъ (Сихемъ), обитаемаго хиввейскимъ племенемъ Бней-Хаморъ (сыны осла), у которыхъ онъ купилъ за сто ягнятъ поле и построилъ тамъ жертвенникъ Сильному Богу Израилеву (Быт. XXXIII, 18—20). «И вышла Дина, дочь Ліи, которая родила ее Іакову, посмотрѣть на дочерей земли. И увидѣлъ ее Шкэмъ, сынъ Хамора, Хиввея, князя земли; и взялъ ее, и легъ съ нею, и осилилъ ее. И прильнула душа его къ Динѣ, дочери Іакова, и возлюбилъ дѣвицу и говорилъ по сердцу дѣвицѣ. И сказалъ Шкэмъ Хамору, отцу своему, говоря: возьми мнѣ отроковицу эту въ жены. А Іаковъ услыхалъ, что осрамили Дину, дочь его, сыновья же его были со стадами его въ полѣ; и промолчалъ Іаковъ до прихода ихъ. И вошелъ Хаморъ, отецъ Шкэмовъ, къ Іакову говорить съ нимъ. И сыновья Іакова пришли съ поля. Какъ услыхали они, разсердились эти мужи и распалились весьма; ибо неподобное сотворилъ онъ надъ Израилемъ, легъ съ дочерью Іакова, и такъ не дѣлается. И толковалъ съ ними Хаморъ, говоря: Шкэмъ, сынъ мой — связалась душа его съ вашею дочерью; такъ дайте ее ему въ жены. И породнитесь съ нами: дочерей вашихъ выдайте за насъ, а нашихъ дочерей берите за себя. И съ нами живите; и земля будетъ (открыта) передъ вами: обитайте и промышляйте и пріобрѣтайте въ ней. И говорилъ Шкэмъ отцу ея и братьямъ ея: найти бы мнѣ милость въ очахъ вашихъ, и что скажете мнѣ, то и дамъ. Много увеличьте мнѣ выкупъ и вѣно, и дамъ сколько скажете мнѣ; только дайте мнѣ дѣвицу въ жены. — И отвѣчали сыны Іакова Шкэму и Хамору отцу его съ хитростью и говорили такъ ради того, что осрамлена была Дина, сестра ихъ. И сказали имъ: Не можемъ сдѣлать этого дѣла — выдать сестру нашу замужъ за необрѣзаннаго; ибо безчестье это для насъ. Только тогда согласимся съ вами, если будете какъ мы, обрѣзавши у васъ весь мужескій полъ. И будемъ выдавать дочерей своихъ за васъ и вашихъ дочерей брать за себя; и заживемъ съ вами и будемъ одинъ народъ. Если же не послушаетесь насъ, чтобы обрѣзаться, — возьмемъ дочь свою и уйдемъ. И хороши были слова ихъ въ очахъ Хамора и въ очахъ Шкэма сына Хаморова. И не откладывалъ юноша этого дѣла, ибо все желаніе его — къ дочери Іакова, а самъ онъ былъ славнѣйшимъ изо всего дома отца его.

И вышли Хаморъ и Шкэмъ, сынъ его, къ воротамъ города ихъ; и толковали мужамъ города своего, говоря: Люди эти, — въ мирѣ

они съ нами, и будутъ жить на нашей землѣ и обрабатывать ее, а земли кругомъ большой просторъ для нихъ; и дочерей ихъ будемъ брать себѣ въ жены, и нашихъ дочерей будемъ выдавать за нихъ. Но только съ тѣмъ согласны эти люди жить съ нами и быть однимъ народомъ, — чтобы обрѣзался у насъ весь мужескій полъ, какъ они обрѣзаны. Стада ихъ и имущество ихъ, все достояніе ихъ не будетъ ли намъ оно, если только согласимся съ ними, и они будутъ жить съ нами. — И послушались Хамора и Шкема, сына его, всѣ проходящіе черезъ ворота города своего (т. е. всѣ участвующіе въ народномъ собраніи); и обрѣзались всѣ мужчины, всѣ проходящіе воротами города своего. И было въ третій день, день болѣзни, взяли два сына Іакова, Шимеонъ и Леви — братья Дины — каждый мечъ свой и вошли въ городъ со смѣлостью и перебили всѣхъ мужчинъ, и Хамора и Шкэма сына его убили остріемъ меча; и взяли Дину изъ дома Шкэмова и ушли. (А потомъ) сошлись сыны Іакова на побоище и разграбили городъ, — такъ какъ тамъ осрамили сестру ихъ. Мелкій и крупный скотъ ихъ иословъ ихъ, и то, что въ городѣ, и то, что въ полѣ — все забрали. И всѣ пожитки ихъ и всѣхъ дѣтей ихъ и женщинъ ихъ полонили и все, что въ домахъ, разграбили. — И сказалъ Іаковъ Шимеону и Леви: «Бѣду навели вы на меня, сдѣлавши меня мерзкимъ для жителей земли, для кенаанеевъ и для призеевъ, а я малъ числомъ, и соберутся на меня и поразятъ меня, и погибну я и домъ мой. — Они же сказали: «Развѣ какъ съ блудницей будутъ поступать съ сестрой нашей» (Быт. XXXIV).

Та бѣда, которой боялся Іаковъ, миновала его. Вмѣстѣ съ тѣмъ сыновья его, удовлетворяя узкому чувству родовой чести такимъ коварнымъ и свирѣпымъ образомъ, избавили (сами того не подозрѣвая) зарождающійся народъ Израильскій отъ вѣрной гибели, которая грозила ему въ самомъ зародышѣ не отъ вражды, а отъ дружбы и родства племенъ кенаанскихъ. Если бы Израиль принялъ мирныя предложенія сыновъ Хаморовыхъ, то онъ, малый числомъ и средствами, былъ бы поглощенъ многочисленными и при томъ болѣе культурными туземцами и лишь въ этомъ смыслѣ сталъ съ ними *леам эхад* (въ одинъ народъ), какъ это и понимали хиввейскіе шейхи. Эти послѣдніе несомнѣнно являютъ болѣе мягкія и симпатичныя душевныя черты, нежели Шимеонъ и Леви. Но такая мягкость можетъ соединяться съ полною нравственною несостоятельностью, и

конечно не изъ этой доброй породы «сыновъ осла» (бней-хамор) могли выйти пророки и апостолы Божественнаго Слова.

Какъ благодаря Шкэмскому побоищу сохранилось вообще сѣмя Израилево, такъ другія, менѣе кровавыя, но еще болѣе странныя на первый взглядъ происшествія сохранили вопреки неблагопріятнымъ обстоятельствамъ сѣмя Іуды, который между сынами Іакова былъ предназначенъ въ родоначальники грядущаго Мессіи.

III.

«И было въ это время, что отошелъ Іуда отъ братьевъ своихъ и зашелъ къ мужу адулламейцу, ему же имя Хира. И увидалъ тамъ Іуда дочь мужа кенаанея, ему же имя Шуа; и взялъ ее и вошелъ къ ней. И забеременѣла она и родила сына и наречено имя ему Эръ. И забеременѣла еще и родила сына и нарекла имя ему Онанъ. И приложила еще и родила сына и нарекла имя ему Шелà; и родивши его болѣе уже не раждала. И взялъ Іуда жену для Эра первенца своего, имя же ея Тамарь. И былъ Эръ первенецъ Іудинъ золъ въ очахъ Ягвэ, и умертвилъ его Ягвэ. И сказалъ Іуда Онану: войди къ женѣ брата твоего и сочетайся съ нею, и возставишь сѣмя брату твоему. И зналъ Онанъ, что не ему будетъ сѣмя; и было, когда входилъ онъ къ женѣ брата своего, то изливалъ на землю, чтобы не дать сѣмени брату своему. И было зло въ очахъ Ягвэ, что онъ дѣлалъ и умертвилъ также и его. И сказалъ Іуда Тамари, невѣсткѣ своей: живи вдовою въ домѣ отца твоего, пока не подрастетъ Шелà, сынъ мой; — а самъ думалъ: не умеръ бы и этотъ какъ братья его. И пошла Тамарь и жила въ домѣ отца своего. И прошло много времени, и умерла дочь Шуа, жена Іудина; и оплакавши ее, пошелъ Іуда къ стригущимъ овецъ его въ Тимнатъ, — онъ и Хирà адулламеецъ, другъ его. И возвѣстили Тамари, говоря: вотъ свекоръ твой идетъ въ Тимнатъ стричь овецъ своихъ. И сняла она съ себя одежды вдовства и покрылась плащемъ и измѣнила видъ свой и сѣла въ дверяхъ Эйнаима [65], что по дорогѣ въ Тимнатъ; ибо она видѣла, что выросъ Шелà, а ее не даютъ ему въ жены. И увидѣлъ ее Іуда и принялъ ее за блудницу, ибо она закрыла лице свое. И своро-

[65] Вѣроятно названіе извѣстнаго въ свое время святилища Астарты.

тилъ къ ней и подойдя сказалъ: пусти меня войти къ тебѣ; ибо не зналъ, что это сноха его. Она же сказала: что дашь мнѣ, когда войдешь ко мнѣ? И сказалъ онъ: я пришлю козленка изъ стада; она же говоритъ. только дай мнѣ залогъ, пока пришлешь. И сказалъ онъ: какой залогъ дать тебѣ? а она: перстень твой и нить твою [66] и посохъ, что въ рукѣ твоей; и далъ онъ ей это и вошелъ къ ней, и забеременѣла она отъ него. И встала и пошла и сняла съ себя плащъ свой и надѣла одежды вдовства своего. — И послалъ Іуда козленка съ другомъ своимъ адулламейцемъ, чтобы взять залогъ изъ руки женщины, но тотъ не нашелъ ея. И спрашивалъ людей мѣста того, говоря: гдѣ та кедэша [67], что была въ Эйнаимѣ при дорогѣ? И отвѣчали ему: здѣсь не было кедэши. — И вернулся онъ къ Іудѣ и сказалъ: не нашелъ ее, а люди мѣста того говорятъ, не было тамъ кедэши. — И сказалъ Іуда: пускай возьметъ себѣ, лишь бы не было худой молвы; вотъ я посылалъ этого козленка, но ты не нашелъ ее [68]. — И было черезъ три мѣсяца и возвѣстили Іудѣ, говоря: соблудила Тамарь, сноха твоя, и вотъ она теперь понесла отъ блуда, и сказалъ Іуда: выведите ее, и да будетъ сожжена. И когда выводили ее, она послала къ свекру своему, говоря: отъ человѣка, чьи эти вещи, отъ него я беременна; и сказала: знаешь ли ты, чей это перстень и эти нити и этотъ посохъ? — И узналъ Іуда и сказалъ: она справедливѣе меня, такъ какъ я не выдалъ ее за Шела̀, сына моего; и болѣе уже не познавалъ ее. И было во время родовъ ея, — и вотъ близнецы въ утробѣ ея. И было когда она рождала, показалась рука; и взяла повитуха и привязала къ рукѣ червленую нить, говоря: этотъ выйдетъ первымъ. И было, что рука его вошла назадъ, и вотъ вышелъ братъ его; и сказала она: зачѣмъ прорвалъ ты себѣ такой прорывъ? и наречено имя ему Па́рэцъ (прорывъ). А потомъ вышелъ братъ его, у котораго на рукѣ червленная нить, и наречено имя ему Зарахъ» (Быт. XXXVIII).

Отъ Іуды долженъ былъ произойти Мессія, но не отъ брака

[66] Нить, на которой носили печать, а также маленькихъ терафимовъ (священныя изображенія).

[67] Жрица Астарты. Святилища этой финикійской и кенаанской богини, какъ видится, имѣли тѣ же уставы, какъ и святилища Милитты въ Бабилонѣ.

[68] Худая молва не о томъ, конечно, что онъ входилъ къ кедэшѣ, а о томъ, что онъ не заплатилъ ей.

Іуды съ дочерью земли кенаанской. Когда онъ по собственному выбору взялъ себѣ въ жены дочь кенаанейца Шуа, то этотъ бракъ оказался несчастнымъ и не далъ ему потомства: два старшіе сына скоропостижно умерли, а третій Шэла̀ остался бездѣтнымъ. Для продолженія избраннаго сѣмени была предназначена особенная женщина, имя которой недаромъ сохранилось и въ ветхомъ и въ новъ завѣтѣ (Ев. Матѳ. I, 3). Откуда родомъ была Тамарь неизвѣстно, но навѣрное она не была изъ кенаанеевъ, ибо объ этомъ было бы упомянуто. По всей вѣроятности она принадлежала къ какому-нибудь кочующему роду арабовъ, у которыхъ, какъ и у евреевъ, существовало обрѣзаніе и, слѣдовательно, для брачныхъ союзовъ между тѣми и другими не было никакого препятствія. Іуда замѣтилъ Тамарь и выбралъ ее въ жены для своего первенца, но не этотъ сынъ кенаанеянки, а самъ Іуда, чистокровный потомокъ Авраама, долженъ былъ дать это чистое сѣмя избранной женѣ. Въ повѣствованіи о тѣхъ необычайныхъ приключеніяхъ, посредствомъ которыхъ эта цѣль была достигнута, кромѣ дѣйствія мудрости Божіей, *пользующейся случайнымъ для необходимаго и необходимымъ для желаннаго,* слѣдуетъ еще отмѣтить и самостоятельное дѣйствіе Тамари, которая, служа высшимъ цѣлямъ Провидѣнія, не была, однако, для нихъ слѣпымъ орудіемъ, какъ Іуда, а обнаружила если не сознаніе, то какое-то тайное предчувствіе грядущихъ судебъ ея потомства отъ Іуды. Въ самомъ дѣлѣ никакія обычныя человѣческія соображенія не побуждали Тамарь сдѣлать то, что она сдѣлала. Если она тяготилась своимъ вдовствомъ и долгимъ ожиданіемъ Шэлы, то ничто не мѣшало ей отказаться отъ этого ожиданія и выйти замужъ за кого-нибудь другого. Тѣмъ болѣе если она подозрѣвала, что Іуда обманываетъ ее. Предполагать какое-то исключительное пристрастіе съ ея стороны къ малолѣтнему Шэлѣ, или къ старому Іудѣ нѣтъ никакого основанія. Конечно, Тамарь, какъ нѣкогда и Ревекка, не имѣла яснаго знанія о той провиденціальной цѣли, для которой нужно было ея сочетаніе именно съ Іудой; знали объ этомъ тѣ высшія силы, которыя чрезъ темное, но неотразимое влеченіе руководятъ избранными душами. Если видимое дѣйствіе этихъ тайныхъ силъ въ человѣкѣ называть инстинктомъ, то мы должны сказать, что въ Тамари, когда она подъ видомъ Астартиной кедэши заманила къ себѣ родоначальника іудеевъ, — дѣйствовалъ *инстинктъ богорожденія.*

IV.

Послѣ того, какъ новый Христовъ предокъ, котораго такъ долго ждала и такъ изобрѣтательно добыла Тамарь, наконецъ, *прорвался* на свѣтъ Божій, послѣ того, какъ среди избраннаго Израиля положено начало особо избранному колѣну Іудину, — наступила пора надежнымъ и прочнымъ образомъ уединить слабый ростокъ народа Божія и предохранить его отъ дальнѣйшихъ случайностей, пока оно не размножилось и не укрѣпилось. Если самъ Израиль готовъ былъ идти на мирную сдѣлку съ сынами Хаморовыми и негодовалъ на провиденціальное истребленіе ихъ Шимеономъ и Леви, если Іуда такъ легко породнился и сдружился съ кенаанейцами, то ясно, что чѣмъ долѣе жили бы сыны Израилевы среди земли Кенаанской, тѣмъ болѣе представлялось бы возможностей къ смѣшенію и поглощенію ихъ чужимъ племенемъ. Было ли бы сообразно съ высшимъ разумомъ противъ каждой изъ этихъ случайностей въ отдѣльности употреблять особыя средства, если только можно было устранить всѣ эти случайности заразъ однимъ общимъ способомъ? Сила Божія non deest in necessariis, sed in superfluis non abundat.

Въ то время, какъ въ Палестинѣ одна изъ первыхъ богоматерей спѣшитъ поддержать оскудѣвающее сѣмя Іуды, въ Египтѣ готовится надежное убѣжище, чтобы надолго избавить сыновъ Израилевыхъ отъ всякой опасности поглощенія народами кенаанскими. Первый шагъ къ исполненію провиденціальнаго плана былъ обусловленъ новымъ злодѣяніемъ сыновъ Іакова, продавшихъ своего брата въ Египетъ.

Въ исторіи Іосифа, которую намъ нѣтъ надобности разсказывать, отмѣтимъ только, что и этотъ человѣкъ не былъ слѣпымъ орудіемъ божественнаго Промысла. Онъ имѣлъ, хотя весьма неполное, но ясное сознаніе о провиденціальномъ значеніи главныхъ событій своей жизни. Такъ онъ говоритъ братьямъ (Быт. XLV, 5—8): «Не сокрушайтесь и не думайте, что я гнѣваюсь за то, что вы продали меня сюда. Ибо ради жизни послалъ меня Богъ предъ лицемъ вашимъ. Ибо вотъ уже два года голодъ среди земли; и еще пять лѣтъ, что не будетъ пахоты и жатвы. И послалъ меня Богъ передъ вами, чтобы сохранить васъ на землѣ и оживить васъ избавленіемъ великимъ. Итакъ не вы послали меня сюда, а Богъ; и поставилъ меня отцемъ фараону и господиномъ дому его и правителемъ во всей землѣ

Мицраимъ». И потомъ, послѣ смерти Іакова, Іосифъ снова подтверждаетъ братьямъ своимъ: «Не бойтесь, ибо подъ Богомъ я. Вы замышляли зло на меня, но Богъ замышлялъ къ добру, чтобы сдѣлать то, что нынѣ явно—оживитъ народъ многій» (Быт. L, 19, 20). Іосифъ видѣлъ только ближайшія послѣдствія своей исторіи. На самомъ дѣлѣ онъ спасъ домъ отца своего не только тѣмъ, что далъ ему ѣсть, но еще болѣе тѣмъ, что не далъ ему быть съѣденнымъ народами кенаанскими. Поселенный же въ особомъ округѣ земли египетской Израиль не подвергался въ этомъ отношеніи никакой опасности скрещиванія. Ибо хотя египтяне употребляли и обрѣзаніе, но несмотря на это, не могло быть никакого смѣщенія между ними и сынами Израилевыми, такъ какъ эти послѣдніе были по преимуществу пастухами мелкаго скота, а это было мерзостно въ глазахъ египтянъ (Быт. XLVI, 34).

Когда черезъ 430 лѣтъ по переселеніи въ Египетъ сыны Израилевы размножились [69] и стали большимъ народомъ, способнымъ постоять за себя въ борьбѣ съ Кенааномъ, а съ другой стороны этимъ же самымъ размноженіемъ возбудили страхъ и вражду египтянъ, такъ что имъ стала грозить опасность погибнуть не отъ смѣшенія, а отъ насильственнаго истребленія, — наступила пора для исхода изъ земли Мицраимъ въ землю Кенаанъ. Въ это же время явился и провиденціальный вождь для сыновъ Израилевыхъ, — тотъ человѣкъ, черезъ котораго Богъ сдѣлалъ евреевъ особою націей, съ особымъ знаменемъ, съ опредѣленною національною идеей, могущею развиться въ идею вселенскую. Въ настоящее время, слава Богу, и раціоналистическіе ученые признаютъ за Моисеемъ какъ историческую дѣйствительность, такъ и исключительное значеніе въ судьбахъ еврейскаго народа, хотя и отвергаютъ все, что повѣствуется объ

[69] Одно изъ ходячихъ замѣчаній раціоналистической критики указываетъ на то, что евреи не могли въ такое короткое время такъ размножиться, какъ то представляется въ Библіи. Между тѣмъ, если бы эти критики потрудились сдѣлать простой ариѳметическій расчетъ, то они убѣдились бы въ своей ошибкѣ. Допуская даже, что евреи въ Египтѣ размножались не быстрѣе, чѣмъ въ Россіи въ настоящее столѣтіе, — они должны были бы достигнуть въ 430 лѣтъ до цифры 1,700,000 (милліонъ семьсотъ тысячъ душъ). Правда, по другой хронологіи евреи жили въ Египтѣ менѣе чѣмъ 430 лѣтъ. Но мы стоимъ лишь за достовѣрность библейскаго разсказа въ общихъ чертахъ, а никакъ не за педантическую точность библейской хронологіи и статистики.

этомъ въ Пятикнижіи[70]. Мы съ своей стороны не будетъ останавливаться ни на личномъ характерѣ Моисея, ни на подробностяхъ Исхода сыновъ Израилевыхъ изъ Египта. Моисей былъ создатель *національной теократіи*, въ это дѣло положилъ онъ всю душу свою, событія же его частной жизни имѣли и для него самого второстепенное значеніе. — Что касается до такъ называемыхъ казней египетскихъ, то здѣсь важенъ только тотъ фактъ, что Ягвэ чрезъ Моисея и Аарона вывелъ сыновъ Израилевыхъ изъ Египта мышцею крѣпкою и рукою простертою, съ чудесами и знаменіями. Что эти чудеса и знаменія имѣли лишь мѣстное значеніе, т. е. происходили лишь въ ближайшемъ кругѣ дѣйствія Моисея — въ этомъ, кажется, трудно сомнѣваться — in superfluis non abundat. Когда мы читаемъ, что *вся* трава и *всѣ* деревья во *всей* землѣ Египетской были истреблены, или что *вся* вода во *всѣхъ* рѣкахъ и источникахъ превратилась въ кровь, то было бы несправедливо забывать, что и въ нашей теперешней рѣчи слова *все, всѣ* имѣютъ обыкновенно лишь фигуральное значеніе, тѣмъ болѣе въ древней — восточной рѣчи. Когда современный французъ говоритъ tout le monde connait cette affaire, то обыкновенно подъ «всѣмъ міромъ» слѣдуетъ разумѣть лишь окружающихъ людей или тѣхъ, до кого это дѣло касается. Когда мы читаемъ весь Мицраимъ, то слѣдуетъ, конечно, разумѣть ту область, съ которою соприкасались и которую знали израильтяне — ближайшимъ образомъ столицу Фараона и ея окрестности[71]. Если же разумѣть это и другія подобныя выраженія буквально, то почему же не принимать въ буквальномъ смыслѣ и ту *осязаемую* тьму, о которой говорится въ Исходѣ (X, 21)? Если мы вѣрующіе перестанемъ быть *мелочными догматиками,* то мы этимъ отнимемъ самое сильное оружіе у *мелочной критики*.

V.

Прежде новаго дѣла новое откровеніе. Прежде чѣмъ вывести Израиля изъ Египта черезъ Моисея Господь открываетъ Моисею свое

---

[70] Смотри самую новѣйшую „Исторію Израиля“ Бернгарда Штаде гиссенскаго профессора (въ сборникѣ Онкена, Allgemeine Geschichte in einzelnen Darstellungen).

[71] Такъ въ старину названіе *Москва* прилагалось и ко всему великорусскому царству, и къ его главному городу. А въ настоящее время Каиръ называется по арабски *Мизръ*, очевидно, то же, что Мицраимъ.

настоящее имя — открываетъ и въ словѣ и въ видимомъ образѣ.

«Моисей же пасъ мелкій скотъ Іитро, тестя своего, священника мидьянскаго; и загналъ онъ стадо далеко въ пустыню и пришелъ къ горѣ Божіей Хоребу. И явился ангелъ Господень (малеак Ягвэ) въ пламени огненномъ изъ куста; и видитъ онъ — и вотъ кустъ горитъ въ огнѣ и кустъ не пожирается огнемъ. И сказалъ Моисей: пойду туда и посмотрю диво великое это, — отчего не сгораетъ кустъ. И увидѣлъ Господь (Ягвэ), что идетъ смотрѣть, и позвала его Божья сила (элогим) извнутри куста и сказала: Моисей, Моисей! И сказалъ онъ: вотъ я! — И говоритъ (ему): не подходи сюда; сними обувь съ ногъ твоихъ, ибо мѣсто, на которымъ ты стоишь — земля святая оно. И говоритъ (опять): Я Богъ отца твоего, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова. — И закрылъ Моисей лице свое, ибо страшился узрѣть силу Божію. И сказалъ Господь: Видя увидѣлъ Я скорбь народа Моего, что въ Египтѣ.; и вопль ихъ услышалъ отъ лица тѣснящихъ его, — итакъ знаю страданіе его. И сошелъ Я избавить его изъ руки Мицраима и вывести его изъ этой земли въ землю добрую и просторную, въ землю текущую млекомъ и медомъ, въ мѣсто Кенаанеевъ и Хитеевъ и Эмореевъ и Призеевъ и Хивеевъ и Іебусеевъ. Ибо вотъ вопль сыновъ Израилевыхъ дошелъ ко Мнѣ, и Я увидѣлъ мученіе, какимъ Мицраимъ мучитъ ихъ. Итакъ ступай, — Я посылаю тебя къ Фараону; и выведи народъ Мой, сыновъ Израилевыхъ, изъ Египта. И сказалъ Моисей силѣ Божіей: кто я, чтобы идти къ Фараону и чтобы вывести сыновъ Израилевыхъ изъ Египта? — И говоритъ: Я буду съ тобою, и вотъ тебѣ знаменіе, что Я послалъ тебя: когда выведешь народъ изъ Египта, тогда поклонитесь Богу на этой горѣ. — И сказалъ Моисей Богу: вотъ я пойду къ сынамъ Израилевымъ и скажу имъ: Богъ отцевъ вашихъ послалъ меня къ вамъ; и скажутъ мнѣ: какъ имя твое? — что сказать имъ? — И сказалъ Богъ Моисею: *Буду, который буду* (эгьэ ашэр эгьэ); и сказалъ: такъ скажешь сынамъ Израилевымъ: *Будущій* послалъ меня къ вамъ. И говорилъ еще Богъ Моисею: такъ скажешь сынамъ Израилевымъ; Ягвэ Богъ отцевъ вашихъ, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова послалъ меня къ вамъ; вотъ имя Мое во вѣки и такъ будутъ поминать Меня въ роды родовъ. Иди и собери старшинъ Израилевыхъ и скажи имъ: Ягвэ Богъ отцевъ вашихъ явился мнѣ, Богъ Авраама, Исаака и Іакова, говоря:

Посѣщая посѣтилъ васъ и (видѣлъ) что дѣлается съ вами въ Египтѣ. И сказалъ: выведу васъ изъ муки египетской въ землю Кенаанеевъ и Хиттеевъ и Эмореевъ и Призеевъ и Хиввеевъ и Іебусеевъ, въ землю, текущую млекомъ и медомъ. И послушаютъ голоса твоего и пойдешь ты и старшины Израилевы къ царю египетскому и скажете ему: Ягвэ Богъ евреевъ позвалъ насъ, — такъ пойти бы намъ на три дня пути въ пустыню заколоть жертвы Ягвэ Богу нашему. И Я знаю, что не пуститъ васъ царь египетскій иначе какъ насильно (буквально: рукою крѣпкою — беяд хазака́). И простру Я руку свою и поражу Мицраимъ всѣми чудесами Моими, какія Я сдѣлаю среди него; и послѣ этого отпустятъ васъ» (Исх. III, 1—20).

«И отвѣчалъ Моисей и сказалъ: А что если не повѣрятъ мнѣ и не послушаютъ голоса моего, ибо скажутъ, не являлся тебѣ Ягвэ? — И сказалъ емя Ягвэ: что это въ рукѣ твоей? — И отвѣчалъ: посохъ. — И говоритъ: брось его наземь. И бросилъ его наземь, и сталъ (посохъ) змѣей; и побѣжалъ Моисей отъ лица ея. И сказалъ Ягвэ Моисею: протяни руку твою и схвати ее за хвостъ; и протянулъ руку свою и крѣпко ухватилъ ее, и стала посохомъ въ кулакѣ его. — Ради этого повѣрятъ, что являлся тебѣ Ягвэ, Богъ отцевъ ихъ, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова. И еще сказалъ ему Ягвэ: Вложи руку твою за пазуху, — и вложилъ руку свою за пазуху себѣ; и вынулъ ее, и вотъ рука его бѣла отъ проказы какъ снѣгъ. И сказалъ: Верни руку твою за пазуху, — и вернулъ руку свою за пазуху себѣ; и вынулъ ее изъ-за пазухи, и вотъ она стала опять какъ (прочее) тѣло его.

«И будетъ если не повѣрятъ тебѣ и не послушаются при видѣ знаменія перваго, то повѣрятъ при видѣ знаменія другого. А будетъ если не повѣрятъ и двумъ знаменіямъ этимъ и не послушаются голоса твоего, то возьмешь отъ водъ источника и выльешь на сушу, и будутъ воды что возьмешь изъ источника, — и будутъ въ кровь на сушѣ» (Исх. IV, 1—9).

«И говорилъ Богъ Моисею и сказалъ ему: Я Ягвэ, Я являлся Аврааму, Исааку и Іакову какъ Богъ Могучій (Эл-Шаддай), а имени Моего, Ягвэ, не возвѣстилъ имъ. И установилъ Я завѣтъ Мой съ ними, чтобы дать имъ землю Кенаанъ, землю странствія ихъ, гдѣ они были странниками. И вотъ услышалъ я стоны сыновъ Израилевыхъ отъ работъ, къ которымъ египтяне принуждаютъ ихъ, — и вспомнилъ завѣтъ Мой. Итакъ скажи сынамъ Израилевымъ: Я Ягвэ.

и выведу васъ изъ каторги египетской и избавлю васъ отъ работъ вашихъ; и освобожу васъ мышцею напряженною и судами великими. И возьму васъ Себѣ въ народъ и буду вамъ въ Бога; и узнаете, что Я Ягвэ, Богъ вашъ, избавляющій васъ изъ каторги египетской и вводящій въ землю, о которой Я поднялъ руку Мою (т. е. клялся), чтобы дать ее Аврааму, Исааку и Іакову; и дамъ ее вамъ во владѣніе, — Я Ягвэ» (Исх. VI, 2—8).

Въ изложенномъ Откровеніи являющееся Божество называетъ Себя 1) Богомъ отцевъ, 2) Богомъ народа Израильскаго (вашъ Богъ) и 3) возвѣщаетъ Свое новое, дотолѣ невѣдомое и для еврея непонятное имя Ягвэ, объясняя при этомъ его значеніе словами Буду (эгьэ) и Буду который буду (эгьэ ашэр эгьэ) [72]. Итакъ Богъ, говорившій Моисею, различаетъ въ Своемъ собственномъ явленіи прошедшее, настоящее и будущее. Онъ опредѣляетъ себя какъ *дѣйствующаго въ послѣдовательности временъ,* — какъ *Бога исторіи.* Тотъ Богъ, который прежде положилъ первое основаніе своему царству на землѣ въ личномъ завѣтѣ съ праотцами (теократія прошедшаго), — Онъ нынѣ вступаетъ въ завѣтъ съ цѣлымъ народомъ Израильскимъ, но и эту національную теократію, это дѣло настоящаго времени Онъ объявляетъ лишь ступенью къ дѣлу будущаго, къ новому совершенному и окончательному Своему явленію: *Я буду который буду* — это есть имя Мое во вѣки, такъ будутъ поминать Меня въ роды родовъ — не какъ Бога Авраамова только и не какъ Бога Израилева, а какъ того, который будетъ, — не какъ нынѣшняго только избавителя сыновъ Израилевыхъ, а какъ Грядущаго Спасителя всего міра. Отцы ваши знали нѣкогда Меня какъ Бога силы (эл-шаддай), вы теперь узна́ете меня какъ Бога правды, какъ защитника несправедливо угнетенныхъ, какъ карателя беззаконныхъ притѣснителей, какъ вѣрнаго исполнителя клятвъ и договоровъ, но вы должны знать, что и это не есть Мое послѣднее явленіе, Мое совершенное откровеніе.

---

[72] Что приведенныя еврейскія слова не составляютъ особое имя Божіе, а лишь изъясняютъ нееврейское реченіе „Ягвэ" — это явствуетъ изъ контекста. Какому языку принадлежитъ слово Ягвэ — съ достовѣрностью неизвѣстно. По всей вѣроятности подъ этимъ именемъ поклонялся Богу священникъ мидьянскій. Какое преимущество имѣли именно эти звуки для выраженія священнаго имени, — на этотъ вопросъ мы можемъ пока отвѣтить лишь другимъ вопросомъ: какое преимущество имѣла мидьянская гора Хоребъ, чтобы быть ей горой Божіей?

Я буду который буду — Я тотъ, который благословилъ отцевъ ради ихъ будущаго потомства — ради васъ, а васъ нынѣ спасаю ради будущаго блага всего міра. Я дамъ вамъ черезъ Моисея *законъ* для того, чтобы въ грядущемъ своемъ явленіи дать всѣмъ *милость и истину*. Я нынѣ открываюсь какъ Богъ правды для того, чтобы въ будущемъ открыться какъ Богъ любви. Не истребляющая сила, не карающая правда, а всеобъемлющая любовь есть истинная сущность Божія.

Какъ грядущій — Богъ открывается Моисею не только въ новомъ имени, но и въ томъ дивѣ, которое онъ видитъ — въ неопалимой купинѣ. Божество есть огонь, но не пожирающій, а сохраняющій то твореніе, съ которымъ онъ соединяется. Грядущій Богъ соединится съ тварной природой, но не уничтожитъ ее; и она вся будетъ объята огненнымъ пламенемъ, но не погибнетъ, а возродится въ немъ, ибо это будетъ пламень вѣчной любви.

Но почему же это истинное существо Божіе было неизвѣстно праотцамъ, и теперь открывается только въ знаменіи и въ имени грядущаго Бога, а не въ дѣйствіи настоящаго? Въ этомъ вся тайна міровой жизни и весь смыслъ теократіи. *Если бы Богъ разомъ сообщилъ творенію всю Свою любовь, онъ отнялъ бы у творенія всю его свободу*, а тогда въ чемъ же была бы и самая Любовь? Итакъ Богъ допускаетъ свободное проявленіе злыхъ силъ въ тварныхъ существахъ, не погашаетъ разомъ ихъ злого огня своею любовью. Но если бы злымъ силамъ міра свобода проявленія была дана *безусловно*, то міръ не могъ бы устоять — онъ пожралъ бы себя въ своемъ злобномъ раздорѣ. Поэтому предоставляя тварнымъ существамъ внутреннюю свободу зла, Богъ полагаетъ нѣкоторую внѣшнюю границу проявленіямъ этого зла, и Самъ проявляется какъ Сила и законъ. Ограничивая отрицательныя силы міра Своею силою и Своимъ закономъ, и чрезъ то вступая въ область тварной жизни, Богъ тѣмъ самымъ получаетъ средства, чтобы дѣйствовать и на положительныя потенціи творенія, вызывать ихъ къ жизни, воспитывать, тайно и явно руководить и приготовлять ихъ къ воспріятію Его внутренняго существа въ истинѣ, милости и любви. Само Божество всегда остается тѣмъ, что оно есть — любовью; но лишь духовно-совершеннолѣтнихъ можетъ Богъ ввести въ совершенный свѣтъ Своей любви; а на духовное младенчество Онъ необходимо дѣйствуетъ какъ и сила и власть, на духовное отрочество какъ законъ и авторитетъ.

Любовь не исключаетъ силы и еще менѣе исключаетъ она законъ: любы не безчинствуетъ. Сила и законъ необходимы для осуществленія любви въ мірѣ зла, а допущеніе зла необходимо для проявленія свободы, безъ которой нѣтъ истинной полной любви. Но Богъ, допуская зло и нравственное и физическое, можетъ всегда преодолѣть его и сдѣлать его послушнымъ орудіемъ своихъ цѣлей. Таково значеніе чуда съ жезломъ, превращеннымъ въ змѣя и опять изъ змѣя въ жезлъ. Змѣй есть символъ самовозбуждающейся природной жизни, ищущей въ себѣ самой своего средоточія и слѣдовательно, направленной противъ Бога; другими словами, змѣй есть символъ природы возбуждаемой и движимой злымъ духомъ самоутвержденія. Дерево же есть символъ природы матеріализованной, нашедшей и принявшей свыше свою истинную форму, — природы успокоенной, уравновѣшенной и потому отказавшейся отъ произвольнаго движенія; отсюда деревянный посохъ или жезлъ означаетъ въ частности природную силу какъ орудіе высшей духовной власти. Змѣй есть демоническое начало природы въ своемъ *дѣйствіи,* дерево есть то же начало въ *страдательномъ состояніи* (сравни крестное дерево), ставшее носителемъ и орудіемъ высшаго идеальнаго начала [73].

Если таково общее значеніе змѣя и дерева, то по отношенію къ особому призванію Моисея и къ судьбамъ еврейскаго народа, ему ввѣряемаго, эти символы должны были имѣть особое примѣненіе. Этотъ еврейскій народъ въ лицѣ своихъ праотцевъ, Авраама, Исаака и Іакова, былъ живымъ, но послушнымъ посохомъ въ рукѣ Господней, но потомъ, брошенный на землю — землю Египетскую, онъ сталъ зміемъ — природное начало получило въ немъ свободу и собственную жизнь, уклонившуюся отъ путей Божіихъ и чуждую истинѣ Божіей. Цѣлыхъ четыреста лѣтъ, проведенныхъ въ Египтѣ, еврейскій народъ не зналъ истиннаго Бога [74]: лишь смутное воспоминаніе о Богѣ от-

[73] Это символическое значеніе дерева и змѣя, ясно выраженное во многихъ миѳологическихъ представленіяхъ древняго міра, бросаетъ нѣкоторый, — хотя весьма общій и неопредѣленный — свѣтъ на тотъ первоначальный фактъ грѣхопаденія, который связанъ съ деревомъ и змѣемъ. О недостаточности такого общаго объясненія для того единственнаго въ своемъ родѣ событія мы выше говорили.

[74] Это явствуетъ не только изъ приведенныхъ выше текстовъ, но также между прочимъ и изъ словъ Фараона, который ничего не слыхалъ о Богѣ евреевъ, что было бы невозможно, если бы евреи поклонялись въ Египтѣ *своему* Богу (см. Исх. V, 1—4).

цевъ хранилось въ народной памяти — этотъ Богъ отцевъ былъ только богомъ *прошедшаго,* они не знали его какъ Сущаго и не уповали на Него, какъ на того, Который *будетъ,* — это истинное имя Его было ими забыто — настоящимъ же предметомъ ихъ почитанія и поклоненія были природные зооморфическіе боги египетскіе [75] — и между ними одинъ изъ главныхъ — змѣеобразный богъ Кнефъ или Хнубисъ названный греками добрымъ демономъ (*ἀγαθοδαίμων*). Въ этомъ своемъ языческомъ состояніи — обоготворенія животно-демонической природы — самъ еврейскій народъ былъ символически тѣмъ змѣемъ, отъ котораго убѣжалъ Моисей. Но этотъ демоническій змѣй долженъ былъ сдѣлаться въ рукѣ Моисея жезломъ Божіимъ (матэ гаэлогим), какъ его называетъ священный повѣствователь (Исх. IV, 20). Натуральная *жизнь* еврейскаго народа должна принять черезъ Моисея свою высшую идеальную форму, должна опредѣлиться теократически, стать орудіемъ божественнаго дѣйствія. Вотъ змѣй, превращенный не въ простой посохъ, а въ чудотворный жезлъ Божій — матэ гаэлогимъ (Исх. IV, 20). — «И жезлъ сей возьми въ руку твою, дабы дѣлать имъ знаменія» (Исх. IV, 17).

На томъ же символическомъ языкѣ хвостъ у животнаго (какъ у человѣка — стегно и также пята) означаетъ низшую, матеріальную область жизни; а потому быть схваченнымъ за хвостъ значитъ быть пораженнымъ матеріальными бѣдствіями и страданіями. Жестокое матеріальное угнетеніе израильтянъ египтянами есть первый шагъ къ ихъ теократическому обращенію. При нравственномъ отчужденіи отъ божественнаго начала истинной жизни, оно можетъ сперва открыться лишь *физическимъ ударомъ* (припомнимъ позднѣйшаго типичнаго израильтянина Савла на дорогѣ въ Дамаскъ). Если память о Богѣ отцевъ вышла изъ головы вонъ у еврейскаго народа, то лишь «схваченный за хвостъ» египетскимъ насиліемъ онъ обратился къ своему Спасителю. И впослѣдствіи во время странствія въ пустынѣ каждый разъ какъ змѣиная натура пробуждалась въ Израилѣ, Моисей простиралъ руку и хваталъ этого змія за хвостъ — поражалъ народъ свой съ той стороны, куда этотъ народъ беззаконно переносилъ центръ своего бытія, — именно со стороны чувственной жизни — поражалъ его огнемъ, мечомъ и заразой, — чтобы явное

---

[75] Служеніе евреевъ въ Египтѣ тамошнимъ богамъ засвидѣтельствовано прямо въ Св. Писаніи (между прочимъ Іис. Нав. XXIV, 14)

ничтожество этой самовозбудившейся чувственной жизни очевидно доказало жестоковыйному народу силу и необходимость высшаго духовнаго начала. И послѣ Моисея постоянно то же самое дѣлалъ Ангелъ Господень во всей исторіи еврейства, такъ что этотъ змѣй, схваченный за хвостъ, остался вѣковѣчнымъ символомъ для судебъ Израиля.

Но возбужденіе животно-демонической природы въ человѣкѣ и укрощеніе ея физическими бѣдствіями и страданіями имѣетъ положительный смыслъ и цѣль потому, что безмѣрное движеніе этой незаконно-одухотворившейся природы, сперва силою остановленное и введенное въ законные предѣлы, потомъ уже не одною силою въ нихъ удерживается, но послѣ того, какъ оно усмирилось и улеглось — тѣмъ самымъ переходитъ въ матерію или въ субстратъ (подлежащее) высшей духовной *формы*, которая и превращаетъ подчиненную ей, идеально-опредѣленную природу въ орудіе Божьяго дѣйствія. И простеръ *руку* свою и осилилъ его, и сталъ (змѣй) жезломъ въ сжатой *длани* его — вайишлахъ *ядо* вайахазэк бо вайги лематэ *бекапо*.— Обыкновенно въ переводахъ это послѣднее выраженіе или вовсе пропускается, или передается тѣмъ же словомъ рука, *χεἰρ*, manus, Hand; но недаромъ въ еврейскомъ употреблено здѣсь два слова: *яд* и *каф*. Первое слово означаетъ руку вообще, включая и верхнюю мускулистую ея часть (brachium, Arm), а второе означаетъ *только* кисть руки, или длань. Въ смыслѣ brachium рука *(яд)* есть символъ поражающей силы — орудіе вещественнаго, физически-ощутимаго дѣйствія, во второмъ же смыслѣ рука или длань — *каф* есть символъ образовательной идеи или совершающей формы — орудіе духовнаго, умопостигаемаго дѣйствія (отсюда рукоположеніе). Итакъ змѣиная природа въ народѣ Израильскомъ, осиленная внѣшними ударами, принимаетъ черезъ Моисея идеальную форму, подчиняетъ свою жизнь высшему закону и въ этой формѣ, подъ этимъ закономъ въ сжатой длани Моисеевой становится жезломъ Божіимъ — живымъ орудіемъ теократіи.

Но что и это еще не есть собственная цѣль для дѣла Божія, видимъ мы изъ двухъ дальнѣйшихъ чудесъ. Моисей по волѣ Божіей кладетъ свою руку за пазуху. Законная форма еврейской національной жизни скрывается, перестаетъ существовать видимымъ образомъ, — что случилось при первомъ разореніи храма и Іерусалима и вавилонскомъ плѣненіи. Затѣмъ онъ вынимаетъ руку свою изъ-за пазухи — за-

конная форма юдаизма опять появляется — съ возвращеніемъ изъ плѣна и построеніемъ второго храма. — Но эта вновь появившаяся рука Моисеева покрыта проказою (болѣзнь, состоящая въ преступленіи, *проказываніи* наружу испорченныхъ внутреннихъ соковъ), — глубокіе нравственные недуги возстановленной національности проявляются, проказываются въ томъ омертвѣломъ формализмѣ, въ силу котораго легальные вожди еврейскаго народа, для мнимаго исполненія стараго закона, казнили истинное начало новой жизни. Послѣ прокаженнаго судилища Ханы и Каіафы рука Моисея снова скрывается — разореніе второго храма и окончательное прекращеніе законнаго культа. Послѣ этого рука Моисея снова появляется уже совершенно здоровая — въ благодатно-законныхъ *формахъ* христіанской теократіи. Но хотя эти формы служатъ чистымъ выраженіемъ божественной истины, — одного присутствія этой истины въ мірѣ еще недостаточно. И вотъ дается третье знаменіе. «Возьми изъ водъ источника и вылей на сушу (гайабаша, singularis); и будутъ воды, что возьмешь изъ источника — и будутъ онѣ кровью въ сухой землѣ (байабашэт, pluralis) (Исх. IV, 9). Вода есть истина[76], источникъ — божественное откровеніе, суша — земная природа человѣка, жаждущая небесной истины; кровь есть жизнь и любовь. Итакъ, чистая вода истины изъ источника божественнаго Откровенія должна пролиться на сухую землю и напитать ее — должна проникнуть земную природу человѣчества, чтобы дать ей, во всѣхъ ея частяхъ и областяхъ (pluralis еврейскаго текста) полноту новой благодатной жизни.

VI.

Несмотря на змѣиный матеріализмъ своей природы, несмотря на прокаженный формализмъ своего ума, народъ еврейскій все-таки остается избраннымъ народомъ Божіимъ, народомъ богочеловѣческаго воплощенія. Ибо въ глубинѣ души своей, лучшею частью своего существа, этотъ народъ сильнѣе и полнѣе всѣхъ другихъ хочетъ того самаго, что составляетъ и окончательную цѣль дѣла Божія на землѣ, — а именно совершенной матеріализаціи, полнѣйшаго воплощенія божественной идеи, ея ощутительнаго оправданія на дѣлѣ, —

[76] Вода *вообще* есть символъ реальнаго, вещественнаго бытія; вода же *въ источникѣ* значитъ реальность въ своемъ абсолютномъ началѣ, — т. е. истина.

чтобы вода изъ источника пролилась на сушу, проникла бы ее до конца и стала бы въ ней живою кровью.

Мы видѣли (въ предыдущей главѣ), что личный теократическій союзъ Бога съ праотцами еврейскими былъ обусловленъ (съ человѣческой стороны) извѣстными свойствами въ характерѣ этихъ праотцевъ — свойствами, которыя мы назвали *теократическими добродѣтелями.* Нѣчто подобное должны мы предположить и относительно національной теократіи евреевъ тѣмъ болѣе, что этотъ народъ есть лишь разросшееся сѣмя Авраама и Израиля. Такъ какъ національный характеръ еврейства представляетъ явленіе гораздо болѣе сложное и многостороннее, нежели индивидуальный типъ того или другого праотца, то намъ придется въ нижеслѣдующей характеристикѣ еврейскаго генія ограничиться лишь немногими чертами, которыя наиболѣе существенны для вопроса о теократическомъ призваніи этой націи, другими словами для вопроса: почему богочеловѣческое средоточіе вселенской теократіи открылось именно въ этомъ народѣ, или *почему Христосъ былъ евреемъ?*

Поскольку назначеніе исходитъ отъ Бога, оно есть дѣло безусловной свободы. Но свободу Божественную не должно мыслить на подобіе человѣческаго произвола или пристрастія; истинная свобода не исключаетъ разума, а по разуму такое назначеніе или избраніе, будучи *отношеніемъ* Бога къ извѣстному предмету, соотвѣтствуетъ не только свойству избирающаго, но и качеству избираемаго. Въ національномъ характерѣ евреевъ должны заключаться *условія* для ихъ избранія. Этотъ характеръ въ теченіе четырехъ тысячъ лѣтъ успѣлъ достаточно опредѣлиться и не трудно найти и указать его отдѣльныя черты. Но этого недостаточно: нужно еще понять ихъ совокупность и взаимную связь. Никто не станетъ отрицать, что національный характеръ евреевъ обладаетъ цѣльностью и внутреннимъ единствомъ. Между тѣмъ мы находимъ въ немъ три главныя особенности, которыя, повидимому, не только не согласуются, но и прямо противоположны между собою.

Евреи прежде всего отличаются глубокой религіозностью, преданностью Богу своему до полнаго самопожертвованія. Это народъ закона и пророковъ, мучениковъ и апостоловъ, «иже вѣрою побѣдиша царствія, содѣяша правду, получиша обѣтованія» (Посл. къ евр. XI, 33).

Во-вторыхъ евреи отличаются крайнимъ развитіемъ самочув-

ствія, самосознанія и самодѣятельности. Какъ весь Израиль, такъ и каждая семья въ немъ и каждый членъ этой семьи до глубины души и до мозга костей проникнуты чувствомъ и сознаніемъ своего національнаго, семейнаго и личнаго *Я* и стремятся всячески на дѣлѣ проявить это самочувствіе и самосознаніе, упорно и неутомимо работая для себя, для своей семьи и для всего Израиля.

Наконецъ, третья отличительная черта евреевъ — ихъ крайній матеріализмъ (въ широкомъ смыслѣ этого слова). Чувственный характеръ еврейскаго *міровоззрѣнія* выразился довольно ясно въ составѣ и строеніи ихъ рѣчи. Что касается до житейскаго матеріализма евреевъ, т. е. преобладанія утилитарныхъ соображеній въ ихъ дѣятельности отъ египетскихъ сосудовъ и до биржъ современной Европы, объ этомъ, кажется, нѣтъ надобности распространяться.

Такимъ образомъ характеръ этого удивительнаго народа обнаруживаетъ одинаково и силу Божественнаго начала въ религіи Израиля и силу человѣческаго самоутвержденія въ національной, семейной и личной жизни евреевъ и, наконецъ, силу матеріальнаго элемента, окрашивающаго собою всѣ ихъ мысли и дѣла. Но какимъ же способомъ въ одной живой индивидуальности совмѣщаются эти противоборствующія между собою стихіи? Что связываетъ религіозную идею Израиля съ человѣческой самодѣятельностью іудейства и съ жидовскимъ матеріализмомъ? Повидимому, всецѣлая преданность единому Богу должна упразднять или по крайней мѣрѣ ослаблять и энергію человѣческаго *Я* и привязанность къ матеріальнымъ благамъ. Такъ мы видимъ, напр., въ индійскомъ браманизмѣ преобладающее чувство божественнаго единства приводило религіозныхъ людей къ совершенному отрицанію и человѣческой индивидуальности и матеріальной природы. Въ свою очередь преобладающее развитіе человѣческаго начала — гуманизмъ въ той или другой формѣ долженъ, казалось бы, съ одной стороны, вытѣснять сверхчеловѣческую власть религіи, съ другой стороны — поднимать человѣческій духъ выше грубаго матеріализма, какъ мы это и видимъ у лучшихъ представителей древней Греціи и Рима, а также и въ новой Европѣ.

Столь же яснымъ представляется и то, что господство матеріализма во взглядахъ и стремленіяхъ несовмѣстимо ни съ религіозными, ни съ гуманитарными идеалами. Однако, въ іудействѣ все это уживается вмѣстѣ, нисколько не нарушая цѣльности народнаго харак-

тера. Чтобы найти ключъ къ разрѣшенію этой загадки, не нужно останавливаться на отвлеченныхъ понятіяхъ о религіи *вообще,* объ идеализмѣ и матеріализмѣ *вообще,* а нужно внимательнѣе разсмотрѣть особенности *іудейской* религіи, *іудейскаго* гуманизма и іудейскаго матеріализма.

Вѣруя въ единаго Бога, еврей никогда не полагалъ религіозной задачи человѣка въ томъ, чтобы слиться съ Божествомъ, исчезнуть въ Его всеединствѣ. Да онъ и не признавалъ въ Богѣ такого отрицательнаго и отвлеченнаго всеединства или безразличія. Несмотря на нѣкоторыя мистическія представленія позднѣйшихъ каббалистовъ, несмотря на пантеистическую философію еврея Спинозы, вообще говоря іудейство всегда видѣло въ Богѣ не безконечную пустоту всеобщаго субстрата, а безконечную полноту существа, имѣющаго жизнь въ себѣ и дающаго жизнь другому. Свободный отъ всякихъ внѣшнихъ ограниченій и опредѣленій, но не расплываясь въ общемъ безразличіи, сущій Богъ Самъ себя опредѣляетъ и является, какъ совершенная личность или абсолютное *Я.* Согласно съ этимъ и религія должна быть не уничтоженіемъ человѣка въ универсальномъ божествѣ, а личнымъ взаимодѣйствіемъ между божескимъ и человѣческимъ *Я.* Именно потому, что еврейскій народъ, несмотря на всѣ свои отступничества, былъ способенъ къ *такому* пониманію Бога и религіи, онъ и могъ стать избраннымъ народомъ Божіимъ.

Сущій Богъ сдѣлалъ Израиля народомъ своимъ, потому что и Израиль сдѣлалъ Сущаго Бога своимъ. Мы говоримъ здѣсь о еврейской націи въ ея истинныхъ представителяхъ, — о сѣмени Авраамовомъ. Праотецъ Авраамъ, живя среди язычниковъ и еще не получивъ прямого откровенія истиннаго Бога, не удовлетворялся и тяготился культомъ мнимыхъ боговъ, столь привлекательнымъ для всѣхъ народовъ. Служеніе стихійнымъ и демоническимъ силамъ природы было противно еврейской душѣ. Родоначальникъ Израиля не могъ вѣрить въ то, что ниже человѣка, онъ искалъ личнаго и нравственнаго Бога, въ котораго человѣку неунизительно вѣрить, и этотъ Богъ явился и призвалъ его и далъ обѣтованія его роду. «Вѣрою, зовомъ Авраамъ послуша изыти на мѣсто, еже хотяше пріяти въ наслѣдіе и изыде не вѣдый камо грядетъ» (Посл. къ евр. XI, 8). То же самое, что вывело Авраама изъ земли Халдейской, вывело и Моисея изъ Египта. Несмотря на всѣ соблазны египетской теософіи и теургіи, «вѣрою Моисей великъ бывъ, отвержеся нарицатися сынъ

дщери Фараоновы и вѣрою остави Египетъ, не убоявся ярости царевы (ibid., 24, 27).

Отдѣлившись отъ язычества и поднявшись своей вѣрою выше халдейской магіи и египетской мудрости, родоначальники и вожди евреевъ стали достойны Божественнаго избранія. Богъ избралъ ихъ, открылся имъ, заключилъ съ ними союзъ. Союзный договоръ или завѣтъ Бога съ Израилемъ составляетъ средоточіе еврейской религіи. Явленіе единственное во всемірной исторіи, ибо ни у какого другого народа религія не принимала этой формы союза или завѣта между Богомъ и человѣкомъ, какъ двумя существами, хотя и не равносильными, но *нравственно однородными*.

Это высокое понятіе о человѣкѣ нисколько не нарушаетъ величія Божія, а напротивъ, даетъ ему обнаружиться во всей силѣ. Въ самостоятельномъ нравственномъ существѣ человѣка Богъ находитъ Себѣ достойный предметъ дѣйствія, иначе Ему *не на что* было бы воздѣйствовать. Если бы человѣкъ не былъ свободной личностью, какъ возможно было бы Богу проявить въ мірѣ Свое *личное* существо? Насколько самосущій и самоопредѣляющій Богъ, царящій надъ міромъ, превосходитъ безличную сущность міровыхъ явленій, настолько священная религія іудеевъ выше всѣхъ натуралистическихъ и пантеистическихъ религій древняго міра. Въ этихъ религіяхъ ни Богъ, ни человѣкъ не сохраняли своей самостоятельности: человѣкъ былъ здѣсь рабомъ невѣдомыхъ и чуждыхъ законовъ, а Божество въ концѣ концовъ (въ художественной миѳологіи грековъ), являлось игралищемъ человѣческой фантазіи. Въ іудейской религіи, напротивъ, съ самаго начала одинаково сохраняются обѣ стороны — и божеская и человѣческая. Наша религія начинается *личнымъ отношеніемъ* между Богомъ и человѣкомъ въ древнемъ завѣтѣ Авраама и Моисея и утверждается тѣснѣйшимъ *личнымъ соединеніемъ* Бога и человѣка въ новомъ завѣтѣ Іисуса Христа, въ которомъ обѣ природы пребываютъ нераздѣльно, но и несліянно. Эти два завѣта не суть двѣ различныя религіи, а только двѣ ступени одной и той же *богочеловѣческой религіи*, или, говоря языкомъ германской школы, два момента одного и того же богочеловѣческаго процесса. Эта единая истинная богочеловѣческая, еврейско-христіанская религія идетъ прямымъ и царскимъ путемъ посреди двухъ крайнихъ заблужденій язычества, въ которомъ то человѣкъ поглощается Божествомъ (въ Индіи), то само Божество превращается въ тѣнь человѣка (въ Греціи и Римѣ).

Истинный Богъ, избравшій Израиля и избранный имъ, есть Богъ сильный, Богъ самосущій, Богъ святой. Сильный Богъ избираетъ себѣ сильнаго человѣка, который бы могъ бороться съ Нимъ; самосущій Богъ открывается только самосознательной личности; Богъ святой соединяется только съ человѣкомъ, ищущимъ святости и способнымъ къ *дѣятельному* нравственному подвигу. Немощь человѣческая ищетъ силы Божіей, но это есть немощь сильнаго человѣка: человѣкъ отъ природы слабый не способенъ и къ сильной религіозности. Точно также человѣкъ безличный, безхарактерный и съ мало развитымъ самосознаніемъ не можетъ понять, какъ должно, истину *самосущаго* бытія Божія. Наконецъ человѣкъ, у котораго парализована свобода нравственнаго самоопредѣленія, который не способенъ *начинать дѣйствіе* изъ себя, не способенъ совершить подвигъ, добиться святости — для такого человѣка святость Божія всегда останется чѣмъ-то — внѣшнимъ и чуждымъ — онъ никогда не будетъ «другомъ Божіимъ». Ясно отсюда, что та истинная религія, которую мы находимъ у народа Израильскаго, не исключаетъ, а напротивъ, требуетъ развитія свободной человѣческой личности, ея самочувствія, самосознанія и самодѣятельности. Израиль былъ великъ вѣрою, но для великой вѣры нужно имѣть въ себѣ великія духовныя силы. Съ своей стороны энергія свободнаго человѣческаго начала всего лучше проявляется именно въ вѣрѣ. Весьма распространенъ предразсудокъ, будто вѣра подавляетъ свободу человѣческаго духа, а положительное знаніе расширяетъ эту свободу. Но по существу дѣла выходитъ наоборотъ. Въ вѣрѣ человѣческій духъ переступаетъ за предѣлы данной, личной дѣйствительности, утверждаетъ существованіе такихъ предметовъ, которые *не вынуждаютъ* у него признанія, — онъ свободно признаетъ ихъ. Вѣра есть *подвигъ духа,* обличающаго вещи невидимыя. Вѣрующій духъ не выжидаетъ пассивно воздѣйствій внѣшняго предмета, а смѣло идетъ имъ навстрѣчу, онъ не слѣдуетъ рабски за явленіями, а предваряетъ ихъ, — онъ свободенъ и самодѣятеленъ. Какъ свободный подвигъ духа, вѣра имѣетъ нравственное достоинство и заслугу: блаженны невидѣвшіе и вѣровавшіе. Въ эмпирическомъ познаніи, напротивъ, нашъ духъ, подчиняясь внѣшнему факту, страдателенъ и не свободенъ: здѣсь нѣтъ ни подвига, ни нравственной заслуги. Разумѣется, эта противоположность вѣры и познанія не безусловна. Ибо вѣрующій всегда такъ или иначе познаетъ предметъ своей вѣры, а съ другой стороны положительное

знаніе всегда принимаетъ на вѣру нѣчто такое, что не можетъ быть эмпирически доказано, а именно — объективную реальность физическаго міра, постоянство и всеобщность законовъ природы, нелживость нашихъ познавательныхъ средствъ и т. п. Тѣмъ не менѣе, несомнѣнно, что преобладающей чертой въ области вѣры является активность и свобода нашего духа, а въ области эмпирическаго познанія — пассивность и зависимость. Чтобы признать и познать данный извнѣ фактъ, не требуется самостоятельности и энергіи человѣческаго духа: она нужна, чтобы вѣрить въ то, что еще не перешло въ видимый фактъ. Явное и настоящее само *настаиваетъ* на своемъ признаніи, сила же духа въ томъ, чтобы предугадать грядущее, признать и объявить тайное и сокровенное. Вотъ почему высшая энергія человѣческаго духа проявляется въ пророкахъ Израилевыхъ не вопреки ихъ религіозной вѣрѣ, а именно въ силу этой вѣры.

Это соединеніе глубочайшей вѣры въ Бога съ высочайшимъ напряженіемъ человѣческой энергіи сохранилось и въ позднѣйшемъ іудействѣ. Какъ рѣзко, напримѣръ, оно выражается въ заключительной пасхальной пѣсни о пришествіи Мессіи: «Боже всемогущій, нынѣ близко и скоро храмъ Твой создай, скоро, въ дни наши, какъ можно ближе, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ близко храмъ Твой создай! Милосердый Боже, великій Боже, кроткій Боже, всевышній Боже, благій Боже, сладчайшій Боже, безмѣрный Боже, Боже Израилевъ, въ близкое время храмъ Твой создай, скоро, скоро въ дни наши, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ скоро храмъ Твой создай! Могущественный Боже, живый Боже, крѣпкій Боже, славный Боже, милостивый Боже, вѣчный Боже, страшный Боже, превосходный Боже, царствующій Боже, богатый Боже, великолѣпный Боже, вѣрный Боже, нынѣ немедля храмъ Твой возставь, скоро, скоро, въ дни наши, немедля, скоро, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ создай, нынѣ скоро храмъ Твой создай!»

Въ этой характерной молитвѣ, кромѣ искренней вѣры въ Бога Израилева и настойчивости человѣческой воли, обращенной къ Нему, замѣчается еще одна важная особенность: молящіеся не хотятъ, чтобы ихъ Богъ оставался въ сверхъ-мірной области: видя въ немъ идеалъ всякаго совершенства, они непремѣнно требуютъ, чтобы этотъ идеалъ воплотился на землѣ, чтобы Божество дало себѣ внѣшнее ви-

димое выраженіе, *создало бы Себѣ храмъ*, вещественную обитель Своей Силы и славы, — и при томъ, чтобы этотъ храмъ былъ созданъ *теперь же, какъ можно скорѣе*. Въ этомъ нетерпѣливомъ стремленіи воплотить божественное начало на землѣ мы найдемъ руководящую нить для пониманія еврейскаго матеріализма, а также и для объясненія настоящаго положенія израильскаго народа.

Говоря о матеріализмѣ слѣдуетъ различать троякаго рода матеріализмъ: практическій, научно-философскій и религіозный. Перваго рода матеріализмъ прямо зависитъ отъ господства у данныхъ лицъ низшей стороны человѣческой природы, отъ преобладанія животныхъ побужденій надъ разумомъ, чувственныхъ интересовъ надъ духовными. Чтобы оправдать въ себѣ такое преобладаніе низшей природы, практическій матеріалистъ начинаетъ отрицать самое существованіе всего того, что не вмѣщается въ эту низшую природу, чего нельзя видѣть или осязать, взвѣсить или измѣрить. Возводя это отрицаніе въ общій принципъ, практическій матеріализмъ переходитъ въ теоретическій или научно-философскій. Сей послѣдній путемъ разсудочнаго анализа сводитъ все существующее къ элементарнымъ фактамъ матеріальной природы, систематически отрицая всѣ истины божественнаго и духовнаго порядка. Какъ практическій матеріализмъ, всегда существовалъ вездѣ, гдѣ были нравственно-грубые люди, такъ и теоретическій матеріализмъ проходитъ черезъ всю исторію философіи, принимая различныя видоизмѣненія, соединяясь обыкновенно съ теоріей атомовъ въ своей метафизикѣ, съ сенсуализмомъ въ своей теоріи познанія, а для этики своей пользуясь ученіемъ объ удовольствіи, какъ высшей цѣли (идонизмъ) съ одной стороны, а съ другой стороны опираясь на детерминизмъ, т. е. на ученіе о несвободномъ характерѣ всѣхъ нашихъ дѣйствій.

Оба эти вида матеріализма не составляютъ особенной принадлежности іудейства. Практическій матеріализмъ въ своей чистой формѣ встрѣчается между настоящими евреями никакъ не чаще, нежели между лицами другихъ народностей. Точно также и научно-философскій матеріализмъ выросъ не на семитической почвѣ, а на почвѣ греко-римскаго и потомъ романо-германскаго образованія; лишь сквозь среду этого образованія могутъ евреи усвоить себѣ матеріалистическую философію, совершенно чуждую ихъ собственному національному духу. Зато этому національному духу издревле былъ свойственъ третій, особый видъ матеріализма, который радикально

отличается отъ двухъ первыхъ и который я для краткости обозначаю невполнѣ точнымъ названіемъ матеріализма *религіознаго.*

Евреи, вѣрные своей религіи, вполнѣ признавая духовность Божества и божественность человѣческаго духа, не умѣли и не хотѣли *отдѣлить* эти высшія начала отъ ихъ матеріальнаго выраженія, отъ ихъ тѣлесной формы и оболочки, отъ ихъ крайняго и конечнаго осуществленія. Для всякой идеи и всякаго идеала еврей требуетъ видимаго и осязательнаго воплощенія и явно полезныхъ и благотворныхъ результатовъ; еврей не хочетъ признавать такого идеала, который не въ силахъ покорить себѣ дѣйствительность и въ ней воплотиться; еврей способенъ и готовъ признать самую высочайшую духовную истину, но только съ тѣмъ, чтобы видѣть и ощущать ея реальное дѣйствіе. Онъ вѣритъ въ невидимое (ибо всякая вѣра есть вѣра въ невидимое), но хочетъ, чтобы это невидимое стало видимымъ и проявляло бы свою силу; онъ вѣритъ въ духъ, но только въ такой, который проникаетъ все матеріальное, который пользуется матеріей, какъ своей оболочкой и своимъ орудіемъ.

Не отдѣляя духъ отъ его матеріальнаго выраженія, еврейская мысль тѣмъ самымъ не отдѣляла и матерію отъ ея духовнаго и божественнаго начала; она не признавала матерію саму по себѣ, не придавала значенія вещественному бытію *какъ такому.* Евреи не были служителями и поклонниками матеріи. Съ другой стороны, будучи далеки отъ отвлеченнаго спиритуализма, евреи не могли относиться къ матеріи съ равнодушіемъ и отчужденіемъ и еще менѣе съ тою враждою, которую питалъ къ ней восточный дуализмъ. Они видѣли въ матеріальной природѣ не дьявола и не Божество, а лишь *недостроенную обитель богочеловѣческаго духа.* Между тѣмъ какъ практическій матеріалистъ подчиняется вещественному факту какъ закону, между тѣмъ какъ дуалистъ отвращается отъ матеріи какъ отъ зла, — религіозный матеріализмъ евреевъ заставлялъ ихъ обращать величайшее вниманіе на матеріальную природу, но не для того, чтобы служить ей, а чтобы въ ней и чрезъ нее служить Вышнему Богу. Они должны были отдѣлять въ ней чистое отъ нечистаго, святое отъ порочнаго, чтобы сдѣлать ее достойнымъ храмомъ Высшаго существа. Идея *святой тѣлесности* и заботы объ осуществленіи этой идеи занимаютъ въ жизни Израиля несравненно болѣе важное мѣсто, нежели у какого-либо другого народа. Сюда принадлежитъ значительная часть законодательства Моисеева о различеніи чистаго и не-

чистаго и о правилахъ очищенія. Можно сказать, что вся религіозная исторія евреевъ была направлена къ тому, чтобы приготовить Богу Израилеву не только святыя души, но и святыя тѣла.

Если теперь мы сопоставимъ стремленіе іудеевъ къ матеріализаціи божественнаго начала съ ихъ заботами объ очищеніи и освященіи нашей тѣлесной природы, то легко поймемъ, почему именно іудейство представляло для воплощенія Божественнаго Слова наиболѣе соотвѣтственную матеріальную среду. Ибо и разумъ и благочестіе требуютъ признать, что для вочеловѣченія Божества кромѣ святой и дѣвственной души должна была также послужить святая и чистая тѣлесность.

Ясно теперь, что этотъ священный матеріализмъ евреевъ нисколько не противорѣчитъ, а напротивъ служитъ прямымъ дополненіемъ двумъ первымъ качествамъ этого народа — его сильной религіозности и энергіи человѣческаго самосознанія и самодѣятельности. Вѣрующій израильтянинъ хочетъ, чтобы предметъ его вѣры обладалъ всей полнотою дѣйствительности и осуществлялся до конца; съ своей стороны и энергія или активность человѣческаго духа не можетъ довольствоваться отвлеченнымъ содержаніемъ идей и идеаловъ, — она требуетъ ихъ реальнаго воплощенія, требуетъ, чтобы духовное начало до конца овладѣвало матеріальною дѣйствительностью, а это предполагаетъ въ самой матеріи способность къ такому одухотворенію, — предполагаетъ *духовную и святую тѣлесность*. Религіозный матеріализмъ евреевъ происходитъ не отъ невѣрія, а отъ избытка вѣры, жаждущей своего исполненія, не отъ слабости человѣческаго духа, а отъ его силы и энергіи, не боящейся оскверниться матеріей, а очищающей ее и пользующейся ею для своихъ цѣлей.

Такимъ образомъ три главныя качества еврейскаго народа въ своемъ совокупномъ дѣйствіи прямо соотвѣтствовали высокому назначенію этого народа и способствовали совершенію въ немъ дѣла Божія. Крѣпко вѣруя въ сущаго Бога, Израиль привлекъ къ себѣ богоявленія и откровенія; вѣруя также и въ себя, Израиль могъ вступить въ *личное* отношеніе къ Ягвѣ, стать съ Нимъ лицомъ къ лицу, заключить съ Нимъ договоръ, служить ему не какъ пассивное орудіе, а какъ дѣятельный союзникъ; наконецъ, въ силу той же дѣятельной вѣры стремясь къ конечной реализаціи своего духовнаго начала, чрезъ очищеніе матеріальной природы Израиль приготовилъ среди себя чистую и святую обитель для воплощенія Бога-Слова.

Вотъ почему еврейство есть избранный народъ Божій, вотъ почему Христосъ родился въ Іудеѣ.

VII.

Указанныя выше положительныя качества еврейскаго народнаго характера по самому существу своему таковы, что не отнимаютъ у этого народа свободы нравственнаго самоопредѣленія и не предохраняютъ его отъ нарушенія союза съ Богомъ. Этотъ союзъ, нарушенный дѣйствительно *грѣхомъ* отступничества, возстановляется *жертвою.* Первый актъ историческаго бытія еврейскаго народа, первое проявленіе національной теократіи есть жертва. Такъ приказалъ Ангелъ Господень Моисею, такъ возвѣстилъ Моисей Фараону и такъ исполнили сыны Израилевы въ день выхода своего изъ Египта.

Въ индивидуальной теократіи, въ жизни праотцевъ жертвы служили лишь внѣшнимъ выраженіемъ или знакомъ для чувствъ благодарности и преданности Богу. Безъ сомнѣнія жертвоприношеніе Авраамомъ своего любимаго сына имѣетъ еще другой, болѣе величественный и мистическій смыслъ, но только *преобразовательно* для насъ, въ сознаніи же самого Авраама и эта жертва была лишь крайнимъ и полнымъ выраженіемъ его преданности волѣ Божіей. — Совершенно другое значеніе имѣютъ жертвы въ національной теократіи евреевъ. Различіе это обусловливается главнымъ образомъ тѣмъ, что индивидуальная теократія праотцевъ имѣла своей исходной точкой (съ человѣческой стороны) подвигъ послушанія и вѣры, тогда какъ въ теократіи Моисеева законодательства исходною точкою служилъ грѣхъ отпаденія и невѣрія. Авраамъ отрекся отъ языческихъ преданій своихъ отцевъ и послушалъ голоса Божія, оставилъ родную землю, чтобы идти на чужбину. Еврейскій народъ въ Египтѣ отрекся отъ завѣта съ единымъ Богомъ, забылъ даже имя этого Бога и привязался къ богамъ чужимъ. Насколько духъ непослушанія, невѣрія и чувственности укоренился въ сынахъ Израилевыхъ — это видно изъ различныхъ приключеній во время странствованія ихъ въ пустынѣ [77], а также и въ послѣдующія эпохи ихъ исторіи до вавилонскаго плѣненія и далѣе. Поэтому если подвигъ послушанія и вѣры прямо соеди-

[77] Постоянная тоска по явствамъ египетскимъ, страхъ передъ народами, населявшими Кенаанъ и т. д.

нилъ Авраама съ Богомъ (разумѣется, лишь настолько, насколько это позволяла первичная ступень его духовнаго развитія и общія слѣдствія первороднаго грѣха, еще не омытаго богочеловѣческою кровью), то для народа еврейскаго невозможно было такое прямое соединеніе: нужно было сначала *снять* ту преграду, которую онъ самъ воздвигъ между собой и Богомъ, нужно было если не упразднить, то по крайней мѣрѣ остановить дѣйствіе того новаго грѣха, того новаго отреченія отъ теократіи, которымъ еврейскій народъ воспроизвелъ и повторилъ для себя общій первородный грѣхъ (состоявшій также, какъ мы знаемъ, въ отреченіи отъ теократіи) — какъ бы самостоятельно подтвердилъ это первобытное отступничество и въ извѣстномъ смыслѣ взялъ на себя грѣхъ и вину всего міра. Ибо ни одинъ народъ не былъ призванъ (ибо не былъ способенъ) къ особому личному *завѣту* (договору) съ Богомъ. Одинъ за всѣхъ еврейскій народъ былъ и призванъ къ этому завѣту и одинъ за всѣхъ отступилъ отъ него. Итакъ, прежде чѣмъ возстановить съ сынами Израилевыми завѣтъ отцевъ ихъ, необходимо было искупить грѣхъ ихъ. Они должны были выкупиться изъ духовнаго плѣна египетскаго, чтобы вступить въ свободный договоръ съ Богомъ отцевъ ихъ.

Итакъ, не въ смыслѣ только временнаго начала, но и по внутреннему существу дѣла жертва составляетъ основу національной еврейской теократіи, и первый законъ Моисеева законодательства есть *законъ жертвы*.

Жертва покрываетъ грѣхъ[78] — вотъ основная мысль Моисеева религіознаго законодательства. Существенное значеніе этой мысли станетъ для насъ ясно, если мы обратимъ вниманіе на то, что составляетъ по преимуществу предметъ жертвы.

VIII.

«И говорилъ Ягвэ Моисею и сказалъ: *Посвяти (кадэш) Мнѣ все первородное, разверзающее всякія ложесна* у сыновъ Израилевыхъ, у человѣка и у скота: Мнѣ оно» (Исх. XIII, 1, 2). «И такъ отберешь все разверзающее ложесна для Ягвэ и все первородное изъ

---

[78] Замѣчательно коренное тождество славянскихъ словъ *кры* (кровь) и *кры-ти* (покрывать) и еврейскихъ словъ *корванъ* (коренъ *крв)* знач. жертва и *карав* (тоже *крв)* знач. приближать и искупать (покупать). *Кровь кроетъ грѣхъ и покупаетъ свободу.*

скота, что будетъ у тебя мужескаго (пола) — для Ягвэ. И всякаго первенца осла будешь выкупать овцею, а если не выкупишь, то сломи ему шею; а всякаго первенца человѣка въ сынахъ твоихъ будешь выкупать. И будетъ, что спроситъ тебя нѣкогда сынъ твой, говоря: что это? И скажешь ему: сильною рукою вывелъ насъ Ягвэ изъ Мицраима, изъ дома рабства. И было, какъ Фараонъ упорно не отпускалъ насъ, то убилъ Ягвэ всякаго первенца на землѣ Мицраимъ отъ первенца человѣка и до первенца скота; потому я заколаю въ жертву Ягвэ все мужеское, разверзающее ложесна, а всякаго первенца изъ сыновъ моихъ выкупаю» (ibid. 12—15). «Первенца изъ сыновъ твоихъ дашь Мнѣ. Такъ же будешь поступать съ тельцами твоими и съ мелкимъ скотомъ твоимъ: семь дней будетъ при матери своей, въ день осьмой дашь его Мнѣ. И люди святые (аншэй-кодэш) будете вы Мнѣ». (Исх. XXII, 28—30). «Ибо Мнѣ всякій первенецъ: въ день какъ убилъ Я всякаго первенца въ землѣ Мицраимъ, посвятилъ Я (гик дашти) Себѣ всякаго первенца въ Израилѣ отъ человѣка до скота: Мнѣ будутъ. Я Ягвэ» (Числа III, 13). (См. также Исх. XXXIV, 19, 20; Лев. XXVII, 26—29; Числ. III, 40—51; VIII, 16—18; Второз. XXVI, 2, 10).

Первенецъ или первородное вообще есть *произведеніе непосредственно выражающее и воспроизводящее природу своего производителя*. Первородное есть то, что *продолжаетъ, закрѣпляетъ и увѣковѣчиваетъ* ту жизнь, изъ которой оно произошло. Натура человѣка (а чрезъ него и всего міра), выступивъ самопроизвольно изъ положительной связи съ Божествомъ, подпала грѣху, и жизнь наша стала *жизнью грѣха*. Такая природа не достойна воспроизведенія, такая жизнь не должна продолжаться. Жизнь природы имѣетъ лишь въ божествѣ свою мѣру, свой предѣлъ, свою форму и идею. Отдѣлившись отъ божества, эта жизнь становится безмѣрной и безсмысленной, беззаконной и безцѣльной. И чѣмъ далѣе идетъ естественное развитіе этой ненормальной въ своемъ отдѣленіи отъ Бога жизни, тѣмъ сильнѣе выражается и яснѣе обличается ея внутреннее зло. *Естественное развитіе* самыхъ *естественныхъ* чувствъ и страстей человѣческихъ, не сдержанное внутреннимъ предѣломъ чуткой Божьему голосу совѣсти и послушнаго ему разума, приводитъ къ явно безбожнымъ, безчеловѣчнымъ и противоестественнымъ дѣламъ злобы, безумія и разврата. Въ судьбѣ первобытныхъ людей мы видѣли какъ естественное въ своемъ началѣ чувство себялюбія и властолюбія (самоутвержденіе *духа*) приводитъ

въ концѣ къ братоубійству; какъ столь же натуральное стремленіе половой любви (самоутвержденіе чувственной души) приводитъ къ несказанному растлѣнію; и какъ не менѣе естественный аффектъ самомнѣнія и тщеславія (самоутвержденіе ума) разрѣшается потерей общаго смысла, — всечеловѣческимъ *помѣшательствомъ*.

Если данное состояніе натуральной жизни есть состояніе грѣха, то простое и непрерывное продолженіе такой жизни есть *путь грѣха*. Проводники въ средѣ поколѣній этого грѣховнаго пути суть первенцы какъ непосредственные воспроизводители и продолжатели прежней жизни. Первенцы суть по преимуществу *сыны грѣха*, представители самоутверждающейся, отдѣленной отъ Бога природы, живое олицетвореніе ея беззаконія. Тварная природа имѣетъ *право существовать* лишь поскольку она сообразна съ божественнымъ закономъ добра, истины и красоты. Внѣ этого закона, отдѣлившись отъ *сущаго*, она теряетъ право на существованіе и если тѣмъ не менѣе настаиваетъ на своемъ существованіи и непрерывно воспроизводитъ его, то этимъ она настаиваетъ лишь на своемъ беззаконіи и въ концѣ концовъ неправда существованія обличается невозможностью существовать — неизбѣжною гибелью.

Такъ какъ непрерывность этого пути грѣха и гибели осуществляется первенцами, то для возвращенія съ этого пути, для возстановленія нарушенной связи съ Богомъ, необходимо превратить сыновъ грѣха въ сыновъ Божіихъ, — нужно отдать первенцевъ Богу, посвятить ихъ Ему, пожертвовать ими. Отдавая Богу *своихъ* первенцевъ, — то, въ чемъ по преимуществу выражается и воспроизводится его собственное отдѣльное отъ Бога бытіе, — тварное существо на дѣлѣ признаетъ и показываетъ, что оно само и все ему принадлежащее возвращается подъ власть Божію. Тѣмъ самымъ оно возвращаетъ себѣ, покупаетъ право на существованіе.

Принесеніе Богу первенцевъ составляло со стороны приносящаго нравственный актъ подчиненія высшему порядку. Но грѣхъ тварной природы, отдѣлившейся отъ Творца, не ограничивался актомъ индивидуальной воли; его начала скрывались въ метафизической сущности первобытнаго человѣка (какъ всеединаго, заключающаго въ себѣ всѣхъ людей), а послѣдствія грѣха выражались въ физическихъ явленіяхъ страданія и смерти. И та метафизическая основа грѣха, и эти его физическія послѣдствія не принадлежатъ никакому индивидуальному существу, а властвуютъ одинаково надъ всѣми. Поэтому нрав-

ственный актъ жертвующаго не можетъ самъ по себѣ произвести *реальнаго* измѣненія въ общемъ грѣховномъ теченіи природы, а слѣдовательно и въ судьбахъ самого жертвующаго, поскольку онъ подчиненъ этому общему порядку. Точно также и жертвуемые первенцы не могутъ составлять дѣйствительнаго искупленія за грѣхи міра, ибо они сами какъ индивидуальныя существа суть послѣдствія грѣха и жертва смерти, — уже и безъ того подлежатъ гнѣву Божію — суть чада гнѣва. Хотя первенцы, воспроизводя фактически данную природу своихъ производителей, суть для нихъ свои и собственные въ этомъ смыслѣ, но на самомъ дѣлѣ и тѣ и другіе суть нераздѣльная собственность того, въ чьей власти они находятся, того, кто царствуетъ въ этомъ мірѣ чрезъ грѣхъ и смерть. Какъ рабъ не можетъ выкупиться собственными средствами, такъ какъ все ему принадлежащее есть и безъ того уже собственность его господина и онъ не можетъ ничего дѣйствительно *своего* дать ему; такъ точно и впадшая въ рабство грѣху тварная природа не можетъ въ лицѣ своихъ индивидуальныхъ представителей ничѣмъ реально выкупиться на свободу, ибо вся ея реальность уже находится во власти грѣха и смерти.

Изъ этого положенія не было бы никакого исхода, если бы первородный грѣхъ имѣлъ тотъ характеръ *безусловнаго* зла, который ему приписывали и приписываютъ нѣкоторые еретики. Но на самомъ дѣлѣ первобытное существо всечеловѣчества, отступивши отъ теократическаго пути и породивши актомъ первороднаго грѣха весь нашъ міръ зла и страданія, не потеряло однако чрезъ этотъ настоящій актъ возможность и стремленіе къ плодотворному воспріятію *будущихъ* дѣйствій Божества. Насколько актъ грѣхопаденія относился не къ (теософической) *сущности* и не къ (теургической) *цѣли* Богочеловѣчества, а лишь къ его (теократическому) *условію*, настолько роковая необходимость грѣха и смерти есть лишь *условное*, преходящее состояніе, а не существо человѣческой жизни: въ глубинѣ всечеловѣческой души даже среди царства зла сохраняется живая способность *Богорожденія*. Первобытный человѣкъ завѣщалъ своему потомству два сѣмени: *зміиное сѣмя грѣховной природы, возстающей по злой волѣ и пресмыкающейся по необходимости, и сѣмя жены, сѣмя чистой человѣческой природы, страдательно (женственно) покорной высшему закону*, природы *дѣвственно недоступной для зла и матерински плодотворной въ сочетаніи съ Божественнымъ дѣйствіемъ*. И если первое, зміиное сѣмя, проросшее въ грѣхѣ Адамовомъ, продол-

жаетъ свой естественный ростъ и развитіе въ его потомствѣ, пока не дастъ всѣхъ своихъ плодовъ нравственной, умственной и физической гибели. точно также и второе сѣмя. сѣмя жены, отмѣченное прощальнымъ райскимъ обѣтованіемъ, будетъ тайно расти, крѣпнуть и очищаться въ землѣ изгнанія, пока наконецъ не выработается изъ него такая чистая форма женственной природы человѣческой, которая родитъ первенца, уже не подвластнаго царству грѣха и смерти, — дастъ роду Адамову такую плоть и кровь, съ которыхъ будутъ стерты послѣдніе слѣды зміиной печати и которыми можно будетъ выкупить на свободу все человѣчество. И какъ зміиное сѣмя, т. е. возставшая противъ Бога природа человѣческая, сначала проявляется только во внутреннихъ склонностяхъ и страстяхъ и лишь постепенно доходитъ до явныхъ и могучихъ обнаруженій своего беззаконія въ братоубійствѣ, растлѣніи всей земли, смѣшеніи и разсѣяніи языковъ человѣческихъ, такъ и сѣмя жены (природа человѣческая покорная Богу) сначала проявляется только во внутреннихъ, духовныхъ актахъ послушанія. вѣры и преданности Богу и дѣлу Божію, и лишь постепенно укрѣпляясь и развиваясь, достигаетъ наконецъ такой силы, что проникаетъ и метафизическое существо человѣка и его физическую тѣлесность и создаетъ новаго человѣка, второго Адама — Первенца истинной богочеловѣчности — изъ полноты Божіей и чистоты человѣческой — способнаго дѣйствительно искупить всѣхъ братьевъ своихъ. Сѣмя жены есть то избранное средоточіе человѣчества, чрезъ которое сохраняется связь его съ Божествомъ. Изъ личнаго завѣта съ праотцами выростаетъ эта связь въ завѣтъ съ народомъ Израильскимъ, дабы выработалась національно-теократическая среда для явленія совершеннаго человѣка. И хотя раньше этого явленія никакія искупительныя жертвы не достигаютъ дѣйствительно своей цѣли, но грядущій Богъ, — тотъ, который будетъ *эгье ашэр эгьэ* (онъ же и совершенный человѣкъ) установляетъ и принимаетъ эти жертвы въ виду своего будущаго воплощенія какъ подготовительныя къ нему условія. Въ самомъ дѣлѣ если эти жертвы не имѣютъ никакой силы по отношенію къ общечеловѣческому грѣху, требующему *невинной* крови, то онѣ имѣютъ свое значеніе и дѣйствіе по отношенію къ особому національному грѣху еврейскаго народа, отступившаго отъ завѣта праотцевъ. Эти жертвы реально возстановляютъ нарушенный завѣтъ. Отдавая Ягвэ своихъ первенцевъ, Израиль отдаетъ Ему свое будущее, на дѣлѣ исповѣдуетъ Его подъ Его истиннымъ именемъ гря-

дущаго Бога и себя какъ народъ Его. Но именно потому, что жертва первенцевъ имѣетъ здѣсь нравственно-теократическое (а не мистико-физическое) значеніе, нѣтъ надобности, чтобы эта жертва совершалась въ собственномъ смыслѣ. Язычники, которые чуяли необходимость искупленія невинною кровью, но которые не знали грядущаго Бога (Онъ же невинный человѣкъ), имѣющаго совершить это искупленіе, — язычники, которымъ не открывался эгъэ ашер эгъэ — старались найти *невинную* жертву и убивали своихъ младенцевъ, своихъ дѣвицъ, юношей и добродѣтельныхъ граждань передъ идолами демоновъ, безъ сомнѣнія находившихъ свою выгоду въ такомъ заблужденіи. Израилю грядущая истинная его жертва указала на свой прообразъ. *Агнецъ, имѣвшій взять на себя грѣхи міра* и выкупить человѣчество изъ духовнаго рабства, заповѣдалъ освобождаемому изъ плотскаго рабства Израилю *жертву пасхальнаго агнца.*

IX.

«И сказалъ Ягвэ Моисею и Аарону въ землѣ Мицраимъ, говоря: мѣсяцъ этотъ для васъ глава мѣсяцевъ, начальный онъ для васъ (всѣмъ) мѣсяцамъ года. Говорите всему обществу Израильскому и скажите: въ десятое число этого мѣсяца пусть возьмутъ себѣ каждый агнца въ домъ отеческій (бейт-аботъ, т. е. отдѣльная семья или родъ) по агнцу на домъ. Если же у кого-нибудь слишкомъ мала семья для агнца, пусть возьметъ онъ и сосѣдъ его ближній къ дому его по числу душъ, чтобы довольно было ртовъ съѣсть агнца. Агнецъ непорочный, мужескій однолѣтній да будетъ у васъ; изъ барашковъ или козлятъ берите его. И пусть будетъ онъ у васъ на сохраненіи до четырнадцатаго дня этого мѣсяца, и (тогда) пусть заколетъ его всякое собраніе (кегал) общества Израильскаго (адат-Исраэл) въ сумерки. И возьмете отъ крови и положите на оба косяка дверные и на порогъ въ домахъ, гдѣ будете ѣсть его. И будете ѣсть мясо въ эту ночь изжаренное на огнѣ, — вмѣстѣ съ опрѣсноками и съ горькими травами будете ѣсть его. Не ѣшьте его сырымъ ни вареннымъ въ водѣ, но только жаренымъ на огнѣ — голову его съ бедрами его и съ внутренностями его. И не оставляйте отъ него на утро, но остатки его до утра въ огнѣ сжигайте. И такъ ѣшьте его: чресла ваши опоясаны, и сапоги на ногахъ вашихъ, и посохи ваши въ рукахъ вашихъ, и ѣшьте его поспѣшно: *прехожденіе* (пэсахъ) это для Ягвэ. И пройду Я

по землѣ Мицраимъ въ ночь ту и поражу всякаго первенца въ землѣ Мицраимъ отъ человѣка и до скота, и надо всѣми богами (элогей) египетскими сотворю суды — Я Ягвэ. И будетъ кровь та вамъ знакомъ на домахъ, что вы тамъ. И увижу Я ту кровь и пройду мимо нихъ, и не будетъ надъ вами казнь губительная, когда буду Я поражать по землѣ Мицраимъ. И будетъ день этотъ вамъ въ память, и будете праздновать его — праздникъ Ягвэ; въ роды ваши уставъ вѣчный — праздновать вамъ его. Семь дней ѣшьте опрѣсноки: уже въ первый день да не будетъ закваски въ домахъ вашихъ; ибо всякій ѣдящій квасное — истребится душа та изъ Израиля съ перваго дня и до дня седьмого. И въ день первый собраніе святое будетъ у васъ; никакой работы не дѣлайте въ нихъ, развѣ что (потребно) для ѣды всякой душѣ, то одно приготовляйте себѣ. И соблюдайте опрѣсноки, ибо въ этотъ самый день вывелъ Я полчища ваши изъ земли Мицраимъ, и соблюдайте день этотъ въ роды ваши, — уставъ вѣчный. Начиная съ четырнадцатаго дня мѣсяца съ вечера ѣшьте опрѣсноки до дня двадцать перваго мѣсяца до вечера. Семь дней закваска да не находится въ домахъ вашихъ, ибо всякій ѣдящій квасные хлѣбы — истребится душа та изъ общества Израильскаго, — будь то пришелецъ, или рожденный въ землѣ. Ничего заквашеннаго не ѣшьте; во всѣхъ становищахъ вашихъ ѣшьте опрѣсноки» (Исх. XII, 1—20). И сказалъ Ягвэ Моисею и Аарону: таковы уставы пасхи: никакой чужакъ (беннокри) да не ѣстъ ее. А всякаго раба (эбэд), купленнаго за серебро, обрѣжь прежде чѣмъ будетъ ѣсть ее. Присельникъ (тошаб) и паемникъ (сакир) да не ѣдятъ ее. По домамъ ѣшьте (агнца); не выносите изъ дому (ничего) изъ мяса его вонъ; и костей не сокрушайте ему. Все общества Израильское да совершаетъ это. А какъ поселится съ тобою поселенецъ (гэр) и (захочетъ) дѣлать пасху Ягвэ, пусть обрѣжетъ у себя всѣхъ мужескаго (пола) и тогда приступитъ совершать ее, и будетъ какъ туземецъ (эзрах гаарэц); а всякій необрѣзанный (арэл) да не ѣстъ ее. Законъ (тора) одинъ будетъ туземцу и поселенцу, поселившемуся среди васъ. — И сдѣлали всѣ сыны Израилевы такъ, какъ заповѣдалъ Ягвэ Моисею и Аарону — такъ и сдѣлали. И было въ самый тотъ день вывелъ Ягвэ сыновъ Израилевыхъ изъ земли Мицраимъ по ополченіямъ ихъ». (Исх. XII, 43—51).

Въ мѣсяцъ Абиб — въ мѣсяцъ первыхъ колосьевъ, когда солнце вступаетъ въ созвѣздіе Овна или Агнца, — заколовши непорочнаго агнца — первенца стада и съ хлѣбами изъ *чистой* муки отъ перво-

рожденныхъ колосьевъ должны были начать сыны Израилевы *путь* свой изъ земли Мицраимъ въ землю обѣтованную. Весна природы, весна историческаго бытія народа Израильскаго, предчувствіе всемірной богочеловѣческой весны. — *Я буду тотъ, который буду.*

Очистить и освятить начало историческаго пути для народа Израильскаго и чрезъ него для всего человѣчества вотъ общій смыслъ этой первоосновной жертвы пасхальнаго агнца и праздника опрѣсноковъ. Послѣ того какъ Израиль, возсоединенный съ Богомъ въ завѣтѣ праотцевъ, воспроизвелъ въ своей земной дѣйствительности тотъ самый грѣхъ, что первообразный человѣкъ совершилъ въ области метафизическаго бытія, а именно послѣ того какъ Израиль забылъ завѣтъ Божій, оставилъ обрѣзаніе крайней плоти (символъ ограниченія чувственной жизни во имя обѣщанной въ будущемъ божественной жизни) [79] и, плѣнившись всецѣло яствами египетскими, принялъ въ себя нечистое сѣмя зміиное, — освобожденіе отъ этого сѣмени становится первымъ условіемъ возрожденія. Не смѣшиваясь съ египтянами матеріально, Израиль принялъ въ себя духовную закваску египетскую. Очищеніе отъ этой закваски полагается въ начало новаго жизненнаго пути. Кто безъ разбора подчиняется всѣмъ внѣшнимъ вліяніямъ, кто не исключитъ изъ своей духовной пищи нечистой грѣховной закваски, тотъ не можетъ идти въ путь Божій, тотъ не можетъ принадлежать къ избранному союзу сыновъ Божіихъ — истребится душа та изъ общества Израильскаго [80]. — Чтобы выйти изъ рабства египетскаго, прежде всего нужно желать изъ него выйти. Закваска египетская связывала душу Израиля съ домомъ рабства его чувственными пожеланіями, которыя въ такой грубой формѣ проявились во время странствованія по пустынѣ, когда сыны Израилевы сидѣли и плакали, вспоминая о горшкахъ съ мясомъ, о рыбахъ, лукѣ и чеснокѣ, тыквахъ и огурцахъ, которыя они ѣли даромъ въ землѣ египетской, тогда какъ въ пустынѣ они и запаха этихъ яствъ не слышатъ, принужденные питаться одною чистою манной (Исх. XVI, Числа XI).

Только уничтоживши въ жилищѣ своего сердца эту египетскую закваску, только ограничивъ свою душевную пищу чистой мукою первыхъ свѣжихъ колосьевъ, Израиль показываетъ дѣйствительное

[79] О прекращеніи обрѣзанія у евреевъ во время египетскаго рабства и въ первое время по освобожденіи — смотри ниже.

[80] Опрѣсноки — маццотъ — значитъ собственно чистые.

желаніе выйти изъ дома рабства. И хотя это желаніе возникло въ немъ не изъ любви къ духовной свободѣ, а вслѣдствіе тѣхъ чувственныхъ страданій и огорченій, которымъ онъ сталъ подвергаться (горькія травы, что нужно было ѣсть какъ приправы для опрѣсноковъ), но во всякомъ случаѣ это желаніе было искренно и составляло первое (субъективное) условіе для освобожденія.

Но этого одного условія недостаточно. Мало рабу желать свободы, онъ еще долженъ имѣть средства купить ее; а для этого ему нужно имѣть что-нибудь не принадлежащее господину его. Было и у Израиля то, что не принадлежало князю міра сего — духовному фараону, — сѣмя жены, но это было только *сѣмя*, изъ котораго еще не произрасло дерево истинной жизни. Но *грядущій* Богъ впередъ даетъ Свою милость Израилю и требуетъ отъ него только *условнаго залога* вѣрности — крови пасхальнаго агнца.

Судомъ и милостью освѣщается начало новаго пути — правымъ судомъ надъ первенцами грѣха упорствующаго, и даровою милостью первенцамъ грѣха сокрушеннаго, отмѣченнымъ кровью непорочнаго агнца — прообраза будущаго агнца Божія, единаго непорочнаго праведника, могущаго взять на себя грѣхи міра. Собственно всѣ первенцы и египетскіе и израильскіе суть первенцы грѣха и подлежатъ истребленію, но гнѣвъ Божій проходитъ мимо сыновъ Израилевыхъ, прикрытыхъ пасхальною кровью какъ условнымъ знакомъ грядущаго нѣкогда изъ ихъ среды и уже заложеннаго въ нихъ незримо первенца чистоты, имѣющаго дѣйствительно искупить всѣхъ своею кровью. Освященные жертвеннымъ знакомъ будущей дѣйствительной жертвы, сыны Израилевы освобождаются отъ видимой гибели и внѣшняго рабства силою *Того, Кто будетъ* для того, чтобы Онъ дѣйствительно могъ *быть* въ нихъ и освободить весь міръ отъ вѣчной гибели и духовнаго рабства грѣху и смерти.

Въ одномъ народѣ Израильскомъ заложены и будутъ развиваться положительныя условія для явленія всемірнаго искупителя и для совершенія его дѣла. А потому и преобразовательная жертва пасхальнаго агнца представляетъ исключительно національную основу теократическаго культа. Весь народъ, все общество сыновъ Израилевыхъ совершаетъ ее по отеческимъ домамъ своимъ. Присельники и наемники исключаются изъ нея; только рабы, купленные въ собственность и обрѣзанные и поселенцы, также обрѣзанные и обрѣзавшіе у себя весь мужескій полъ и ставшіе какъ туземцы, участвуютъ

въ ней. Прочія подробности пасхальныхъ уставовъ, какъ легко усмотритъ самъ читатель изъ вышеприведенныхъ текстовъ, знаменуютъ съ одной стороны чистоту и внутреннюю полноту этой основной жертвы, а съ другой стороны указываютъ на нее какъ на начало новаго *пути*.

X.

Въ начальной жертвѣ пасхальнаго агнца мы находимъ уже (въ зародышѣ) три главные момента жертвенной идеи, ярко выступающіе потомъ въ синайскомъ законодательствѣ и развивающіеся тамъ въ полную систему жертвеннаго обряда, въ сложный и подробный законъ жертвы, какъ основы новаго теократическаго бытія.

Въ полную идею жертвы входятъ: 1) *кровь* неповинная, искупающая[81] грѣхъ; 2) *огонь*, пожирающій реальныя послѣдствія грѣха и одухотворяющій и освящающій плотское существо, превращающій его въ *куреніе пріятное для Ягвэ*, и 3) *пища* освященная, дающая силы для новой жизни и соединяющая въ жизненномъ общеніи обновленнаго человѣка съ Богомъ его. — Изъ множества относящихся сюда мѣстъ торы приведемъ по одному для каждаго пункта.

1) *Кровь искупленія* (Лев. XVII, 10, 11, 12, 14). «И если кто-нибудь изъ дома Израилева или изъ поселенцевъ, поселившихся между вами, съѣстъ какую-нибудь кровь, то обращу Я лице Мое на душу ядущую кровь и истреблю ее изъ среды народа его. Ибо *душа* (нэфэшъ) *плоти* (га-басаръ) *въ крови она. И я далъ ее вамъ на жертвенникъ въ искупленіе за души ваши* (лекапэръ ал нафшотэйкэм — буквально: на покрытіе на души ваши); *ибо кровь та душою* (что въ ней) *искупитъ* (банэфэшъ[82] йекапэръ). Потому-то Я сказалъ сынамъ Израилевымъ: всякая душа изъ васъ не ѣшь крови; и поселенецъ, поселенный между вами, да не ѣстъ крови. — Ибо душа всякой плоти одушевленной — кровь ея. И Я сказалъ сынамъ Израилевымъ: кровь

---

[81] Буквально *покрывающая* (глаголъ *кипэръ* значитъ буквально *покрывать*, а въ переносномъ смыслѣ искупать).

[82] *Банэфэшъ* ни въ какомъ случаѣ не можетъ значить *за душу*, какъ допущено въ нѣкоторыхъ переводахъ (кровь — искупленіе за душу). Настоящій смыслъ текста довольно ясенъ: кровь искупаетъ не своимъ матеріальнымъ составомъ, а силою той души, которая въ ней (въ крови).

никакой плоти не будете ѣсть; ибо душа всякой плоти — это кровь ея, всякъ ядущій ее истребится».

2) *Огонь Божій* (Лев. IX, 23, 24). «И вошли Моисей и Ааронъ въ шатеръ завѣта (ôгэлъ моэд) и вышли и благословили народъ; и явилась слава Грядущаго (кебод-Ягвэ) всему народу. И вышелъ огонь отъ лица Ягвэ и пожралъ на жертвенникѣ жертву всесожженія съ туками (ея). И увидѣлъ весь народъ и возликовали и пали на лица свои».

3) *Трапеза общенія съ Богомъ* (Второз. XII, 5, 6, 7, 11, 12). «На мѣсто, что изберетъ Ягвэ Богъ вашъ изъ всѣхъ колѣнъ вашихъ положить имя Свое тамъ на пребываніе, — изслѣдуйте и приходите туда. И приносите туда всякія жертвы ваши и десятины ваши и возношенія рукъ вашихъ, и обѣты ваши и добровольные дары ваши и первенцевъ крупнаго и мелкаго скота вашего. *И ѣшьте тамъ предъ Ягвэ Богомъ вашимъ и веселитесь о всемъ, что въ рукахъ вашихъ, — вы и домы ваши, чѣмъ благословилъ тебя Ягвэ Богъ твой.* — Вы не будете дѣлать такъ, какъ мы дѣлаемъ теперь — каждый все угодное въ глазахъ своихъ. Ибо вы не вошли доселѣ въ успокоеніе и въ наслѣдіе, которое Ягвэ Богъ твой даетъ тебѣ. Но вы перейдете Іорданъ и поселитесь въ землѣ, которую Ягвэ Богъ вашъ положилъ въ наслѣдіе вамъ; и успокоитъ Онъ васъ ото всѣхъ враговъ вашихъ кругомъ, и будете жить безопасно. И будетъ мѣсто, что изберетъ Ягвэ Богъ вашъ, чтобы обитало имя Его тамъ, — туда приносите все, что Я заповѣдалъ вамъ, всесожженія ваши и жертвы ваши, десятины ваши и возношенія рукъ вашихъ и все отборное по обѣтамъ вашимъ, что обѣщаете Ягвэ. *И веселитесь предъ Ягвэ Богомъ вашимъ, вы и сыны ваши и дочери ваши и рабы и рабыни ваши, и Левитъ, что въ воротахъ вашихъ*».

Въ указанныхъ трехъ моментахъ заключается *начальная основа* жертвеннаго дѣланія, затѣмъ *настоящее его средоточіе* и наконецъ то, для чего оно совершается — употребленіе (usus) и *цѣль* жертвы. Первое основаніе есть очищеніе или искупленіе грѣха невинною кровью, собственное средоточіе жертвенной религіи есть всецѣлая преданность твари Богу, знаменуемая совершеннымъ сгараніемъ жертвы въ огнѣ Божіемъ, а окончательная цѣль жертвы есть живое и радостное общеніе твари съ Богомъ, означаемое общею трапезою передъ лицемъ Ягвэ. Этотъ тройственный составъ жертвенной идеи выразился въ дѣйствительномъ Моисеевомъ законодательствѣ въ трехъ

главныхъ родахъ жертвъ, изъ коихъ въ каждомъ преобладаетъ по преимуществу (хотя и не исключительно) одинъ изъ трехъ общихъ жертвенныхъ моментовъ. А именно мы находимъ, во-первыхъ, жертвы *искупительныя за грѣхи (хатат)*, въ коихъ преобладающее значеніе принадлежитъ *крови;* во-вторыхъ, жертвы *всесожженія (олот* или *калил)*, въ которыхъ особую важность имѣетъ *огонь,* долженствующій вполнѣ сжечь всю жертву, и наконецъ, въ-третьихъ, жертвы *мирныя (шламим)*, коихъ отличительная особенность состояла въ общей трапезѣ. Прочіе виды жертвъ, упоминаемые въ торѣ, или имѣютъ исключительный характеръ или же составляютъ лишь подраздѣленіе одного изъ главныхъ родовъ жертвъ.

Эта троичная классификація жертвъ не есть наше или чье-либо произвольное толкованіе, а основывается на положительномъ свидѣтельствѣ св. Писанія. Въ описаніи перваго закономѣрнаго, по уставу и чину совершеннаго жертвоприношенія, именно когда новопоставленный и помазанный святымъ елеемъ Ааронъ торжественно явилъ полноту своего первосвященническаго служенія, ему было повелѣно (чрезъ Моисея) совершить жертвы искупительныя, потомъ всесожженія и наконецъ жертвы мирныя. «И простеръ Ааронъ руку свою къ народу и благословилъ ихъ и сошелъ послѣ того, какъ совершилъ жертвы за грѣхъ (га-хатат) и всесожженія (га-олот) и жертвы мирныя (га-шламим)» (Лев. IX, 1—22). Здѣсь не только выдѣляются именно эти три рода жертвъ какъ главные и необходимые, но и приводятся они именно въ томъ порядкѣ, какой былъ нами изъясненъ: сначала искупленіе кровью, потомъ освященіе огнемъ и наконецъ общеніе въ трапезѣ мира.

XI.

Что первый родъ жертвы — хатат имѣлъ значеніе искупленія за грѣхъ, это явствуетъ не только изъ названія (значитъ буквально *грѣхи)*, но и изъ устава этой жертвы въ торѣ (Лев. IV): «И говорилъ Ягвэ Моисею и сказалъ: такъ говори сынамъ Израилевымъ: душа, что согрѣшитъ (тэхэта) нечаянно (бишгагà) противъ какой-нибудь изъ заповѣдей (мицвот) Ягвэ, чего не должно дѣлать, а она сдѣлаетъ противъ одной изъ нихъ: Если священникъ помазанный (га-когэн га-машіах) согрѣшитъ введя въ грѣхъ (наведя вину) на народъ; да приведетъ въ искупленіе грѣха своего, которымъ согрѣшилъ, тельца — бычка непорочнаго для Ягвэ въ жертву за грѣхъ.

И да приведетъ тельца ко входу шатра завѣтнаго предъ лице Ягвэ. И положитъ руку свою на голову тельца и заколетъ тельца предъ Ягвэ. И возьметъ священникъ помазанный отъ крови тельца и внесетъ ее въ шатеръ завѣта. И окунетъ священникъ палецъ свой въ кровь и покропитъ кровью семь разъ предъ Ягвэ, предъ завѣсою святилища. И помажетъ священникъ кровью рога жертвенника для куренія ароматовъ предъ Ягвэ, что въ шатрѣ завѣта; а всю (остальную) кровь выльетъ на основаніе жертвенника всесожженія, что у входа въ шатеръ завѣта. И весь тукъ тельца искупительной жертвы (буквально: тельца грѣховъ—пар-га-хатат) отдѣлитъ отъ него—всѣ туки... и воскуритъ ихъ священникъ на жертвенникѣ всесожженія. А шкуру тельца и все мясо его, голову и проч... да вынесетъ всего тельца вонъ изъ стана въ мѣсто чистое, гдѣ высыпаютъ пепелъ, и сожжетъ его на дровахъ въ огнѣ — на мѣстѣ высыпанія пепла да сожжетъ его. — И если все общество (кол-адат) Израилево согрѣшитъ нечаянно (йишгу) и будетъ скрыто дѣло отъ глазъ ихъ собора (га-кагал); и сдѣлаютъ что-нибудь изо всего запрещеннаго Ягвэ, чего не должно было дѣлать, и провинятся. Пусть исповѣдаются въ грѣхахъ своихъ, что согрѣшили, и пусть принесетъ соборъ тельца бычка въ жертву за грѣхи и приведутъ его предъ шатеръ завѣта. И положатъ старѣйшины общества руки свои на голову тельца и заколютъ тельца предъ Ягвэ», и далѣе какъ при жертвѣ за грѣхъ священника.

«Который князь (наси) согрѣшитъ и сдѣлаетъ нечаянно что-нибудь изъ запрещеннаго Ягвэ Богомъ его, чего не должно дѣлать и провинится. И сознаетъ въ себѣ грѣхъ свой, въ чемъ согрѣшилъ, пусть приведетъ жертву свою козла непорочнаго и положитъ руку свою на голову козла и заколетъ его на мѣстѣ, гдѣ закалается всесожженіе предъ Ягвэ; — жертва за грѣхъ это» (остальное какъ въ предыдущемъ, кромѣ седмикратнаго кропленія кровью внутри святилища, чего въ жертвѣ за грѣхъ князя не полагается, и затѣмъ въ заключеніе говорится: «и искупитъ (буквально: покроетъ — кипэр) его священникъ отъ грѣха и простится ему».

«И если душа одна согрѣшитъ нечаянно изъ народа земли (ам-га-арэц), сдѣлавши что-нибудь изъ запрещеннаго Ягвэ, чего не должно дѣлать, и провинится. И сознаетъ въ себѣ грѣхъ свой, въ чемъ согрѣшила, — пусть приведетъ жертву свою козу непорочную — въ жертву за грѣхъ въ чемъ согрѣшила», и прочее какъ въ жертвѣ за князя.

Въ приведенномъ уставѣ искупительныхъ жертвъ не сказано прямо какого рода дѣянія связываются здѣсь съ понятіемъ *грѣха* (хата̀) *по преимуществу* и требуютъ жертвъ за грѣхъ (хатат). Но это не трудно узнать на основаніи слѣдующихъ простыхъ соображеній. Тяжкія уголовныя преступленія подлежали по закону всенародной казни и ни о какихъ искупительныхъ жертвахъ относительно нихъ не можетъ быть рѣчи. Что касается до болѣе легкихъ проступковъ противъ Бога и ближнихъ, то хотя они искупались жертвами, но это были жертвы особаго рода, отличныя какъ по качеству жертвенныхъ животныхъ, такъ и по знаменательности ритуала. Эти второстепенныя искупительныя жертвы (уставъ ихъ содержится въ V гл. Лев.) носили названіе *ашам*, что́ собственно значитъ вина, провинность, долгъ (нѣмецк. Schuld), и большая часть проступковъ искупаемыхъ этими жертвами предполагаетъ злой умыселъ со стороны провинившагося лица. Если такимъ образомъ жертвы за грѣхи, соединенные съ сознательной личной виной, выдѣляются въ особую категорію *(ашам)* въ отличіе отъ искупительныхъ жертвъ за грѣхи по преимуществу (хататъ), то не ясно ли, что подъ этими послѣдними должно разумѣть такіе грѣхи, въ которыхъ человѣкъ, по русскому выраженію, безъ вины виноватъ? Безъ сомнѣнія въ обѣихъ категоріяхъ проступковъ искупаемыхъ, или хатат или ашамъ, есть въ каждой изъ нихъ и грѣхъ и вина; но разъ эти два понятія различаются между собою, — тѣмъ самымъ дается основаніе для двухъ родовъ жертвъ, смотря по преобладающему значенію грѣха или вины, что и выражается прежде всего въ самомъ названіи этихъ жертвъ: *хатат (грѣхи)* и *ашам (вина)*. При этомъ безспорно, что грѣхи, противополагаемые винѣ (хотя и не безусловно), могутъ означать только грѣхи невольные и грѣхи невѣдѣнія, что прямо подтверждается словомъ бишгага̀ — по ошибкѣ, нечаянно (въ Вульгатѣ — per ignorantiam, у Лютера — aus Versehen), которое слово повторяется каждый разъ, когда опредѣляются случаи, требующіе искупленія посредствомъ этого именно рода жертвъ за грѣхи — хатат.

Какъ же объяснить однако, что эти жертвы за грѣхи ненамѣренные и безсознательные получаютъ выдающееся значеніе, являются какъ искупительныя жертвы по преимуществу? Почему эта невольная ошибка важнѣе и требуетъ болѣе значительнаго искупленія, нежели какое полагается за дѣяніе, вытекающее изъ злого умысла? Единственное объясненіе, которое мы усматриваемъ съ библейской

точки зрѣнія, состоитъ въ томъ, что въ этихъ невольныхъ и невѣдомыхъ прегрѣшеніяхъ болѣе прямо и непосредственно, нежели въ другихъ, проявляется тотъ первобытный всечеловѣческій грѣхъ, который лежитъ глубже личнаго сознанія и которому отдѣльное лицо, какъ такое, подчинено невольнымъ и невѣдомымъ для себя образомъ. Въ самомъ дѣлѣ, упомянутые грѣхи, неизбѣжные для каждаго человѣческаго существа, выражаютъ общее ненормальное состояніе нашей природы, менѣе подвержены случайнымъ и субъективнымъ условіямъ, а потому и имѣютъ болѣе глубокое и важное значеніе въ томъ теократическомъ порядкѣ, который основывается не на субъективной морали, а на реальныхъ данныхъ религіозной метафизики. А для нея нечаянные грѣхи всего важнѣе потому, что они тѣснѣе связаны съ тою первоначальною нечаянностью, съ тѣмъ источникомъ всякаго невѣдѣнія и всякой неволи, — съ тѣмъ первобытнымъ грѣхомъ, искупленіе котораго (дѣйствительное или же символическое), есть цѣль всѣхъ жертвъ и основа всякой религіи.

Изъ частностей приведеннаго жертвеннаго устава слѣдуетъ отмѣтить: 1) возложеніе рукъ на голову жертвы; 2) священнодѣйственное употребленіе крови; 3) отдѣленіе туковъ, воскуряемыхъ предъ Ягвэ отъ прочаго тѣла, сжигаемаго внѣ стана [83].

Такъ какъ руки на голову жертвы возлагаются не священникомъ ex officio, а тѣми, которые согрѣшили и священникомъ лишь въ томъ случаѣ, когда онъ есть согрѣшившій, то это рукоположеніе не можетъ означать посвященія жертвы, а означаетъ напротивъ сообщеніе или усвоеніе ей грѣха. Рука вообще, какъ мы видѣли, есть орудіе и символъ образовательнаго дѣйствія, сообщающаго извѣстную форму или характеръ отъ одного къ другому. Если рукополагающій имѣетъ священный характеръ, если онъ носитель святыни и въ этомъ качествѣ возлагаетъ руку свою на другого, то онъ этимъ сообщаетъ ему такой же священный характеръ, какой имѣетъ самъ, даетъ ему formam sanctitatis — посвящаетъ его. Если же рукополагающій является носителемъ грѣха и въ этомъ качествѣ возлагаетъ руку на другого, то онъ передаетъ ему свой грѣховный характеръ, сообщаетъ ему formam peccati (сравни новозавѣтное выраженіе о Христѣ: сталъ за насъ грѣхомъ).

Если страданіе за собственный грѣхъ способствуетъ очищенію

---

[83] Прочія особенности, обусловленныя различіемъ въ достоинствѣ приносящихъ жертву, будутъ нами помянуты на своемъ мѣстѣ.

души отъ этого грѣха и возвращенію ея въ прежнее состояніе, то страданіе души за чужой грѣхъ даетъ ей новую положительную силу очищать другое, искупать его отъ грѣха. Если кровь (vehiculum души), заключенная въ тѣлѣ индивидуальнаго существа, служитъ основой его обособленной, эгоистичной жизни, скрывающей отъ него все другое, то та же кровь, невинно пролитая, становится для души основою новаго положительнаго дѣйствія на другого: переставши *скрывать* свой грѣхъ, она можетъ *покрывать* чужой. Эта кровь не только сама чиста, но имѣетъ и очистительную силу, и потому не только вносится въ святилище, но и полагается на рога жертвенника.

Какъ кровь есть основа жизни, такъ туки знаменуютъ добрые плоды жизни человѣческой[84], то, что остается отъ нея для вѣчности. Эта вѣчная часть по отдѣленіи ея отъ плоти соединяется съ священнымъ огнемъ Божіимъ и чрезъ него восходитъ къ небесамъ какъ куреніе — запахъ пріятный для Ягвэ (Ишшэ рэйах — нихоах ла — Ягвэ), а все прочее отдается въ добычу земному огню внѣ стана. Этимъ же огнемъ истребляется и тотъ чужой грѣхъ, что былъ возложенъ на голову жертвы.

Кромѣ тѣхъ искупительныхъ жертвъ, которыя совершались вслѣдствіе признанія согрѣшившихъ, обязательно приносилась одинъ разъ въ годъ торжественная жертва за всѣ грѣхи еврейскаго народа. Эта искупительная жертва по преимуществу совершалась въ день искупленія (буквально: день покрытія — йом-киппур), и уставъ ея (см. Лев. XVI) воспроизводитъ въ усиленныхъ и болѣе наглядныхъ чертахъ обрядъ обыкновенныхъ искупительныхъ жертвъ (хатат). Если и въ этихъ послѣднихъ уже достаточно ясно различаются въ жертвѣ двѣ части: то, что принадлежитъ одухотворяющему огню Божію, и то, что принадлежитъ истребительному огню міра сего, — то при великомъ жертвоприношеніи искупительнаго дня это различеніе доведено до крайней наглядности: для выраженія той и другой стороны въ жертвѣ назначены здѣсь два отдѣльныхъ животныхъ, два козла — одинъ для Ягвэ, другой для Азазэля, при чемъ относительно послѣдняго изъ этихъ двухъ жертвенныхъ козловъ говорится прямо, что священникъ возлагаетъ на его голову всѣ грѣхи еврейскаго народа. Эти грѣхи, искупленные жертвою перваго козла, козла для Ягвэ (сравни выраженіе: агнецъ Божій), — второй козелъ — козелъ

---

84 Ибо животное идетъ здѣсь за человѣка.

отпущенія несетъ въ пустыню къ князю міра сего, чтобы показать ему ad oculos, что грѣхи эти уже не лежатъ на народѣ, что они искуплены жертвенною кровью.

XII.

Очищеніе или искупленіе отъ грѣха составляетъ первый отрицательный шагъ къ соединенію съ Богомъ. Очищенное отъ зла тварное существо должно всецѣло отдаться Добру, то есть Богу. Это также есть жертва, но жертва другого рода. Здѣсь уже нѣтъ отдѣленія чистыхъ частей, пріемлемыхъ священнымъ огнемъ, отъ частей нечистыхъ, подлежащихъ огню внѣшнему — внѣ стана сыновъ Божіихъ. Искупительная кровь произвела полное очищеніе, и отнынѣ все тварное существо готово для алтаря Божія, можетъ всецѣло быть предано священному огню. Эта всецѣлая преданность дѣйствующему въ насъ и все наше существо одухотворяющему Божеству — этотъ второй и центральный моментъ жертвенной идеи получаетъ свое *конкретное* выраженіе въ жертвахъ всесожженія — *олот* или *калил* [85]. Значеніе этихъ названій, особенно при ихъ взаимномъ сопоставленіи, раскрываетъ намъ полную идею этихъ жертвъ.

Слово олòт (sing. — олà) значитъ собственно восхожденія, отъ глагола алà — восходить. Тварное существо, которое въ первомъ родѣ жертвъ очищается отъ грѣха, чтобы могло быть приближено къ святилищу, теперь уже свободно поднимается, восходитъ къ Божеству, чтò символически знаменуется восхожденіемъ жертвеннаго дыма къ небу, откуда и вся жертва получаетъ свое названіе восхожденія. Ибо если въ первомъ родѣ жертвъ только малая часть принесеннаго животнаго — его тукъ, знаменующій то добро, которое невольно образуется и среди грѣшной жизни — только эта малая часть предается священному огню, то во второмъ родѣ жертвъ все животное, какъ уже очищенное отъ грѣха, всецѣло сожигается этимъ огнемъ Божіимъ и во всей полнотѣ своихъ одухотворенныхъ частей восходитъ къ небу куреніемъ и благоуханіемъ для Ягвэ (ишшэ рэйахнихоах ла-Ягвэ). На эту всецѣлость указываетъ другое названіе

[85] Говоря конкретное, я подразумѣваю, что здѣсь присутствуетъ также и первый моментъ жертвенной идеи (искупленіе), но что характеристична для этихъ жертвъ вторая ступень — всецѣлой преданности и освященія.

калил, которымъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ писанія обозначаются эти жертвы (Второз. XXXIII, 10; Псалмъ LI, 21). Корень этого слова есть *кол,* что значитъ *все.* Соединяя же эти два названія, мы получаемъ полное опредѣленіе той жертвы, которая *вся восходитъ* къ божеству, всецѣло посвящается Ему.

Это значеніе всецѣлости выражается не только тѣмъ, что въ жертвоприношеніяхъ этого рода сжигается все животное, но также и тѣмъ, что эти жертвы совершаются *всегда,* непрерывно. «И говорилъ Ягвэ Моисею и сказалъ: заповѣдай Аарону и сынамъ его, говоря: вотъ законы жертвы всесожженія (восхожденія — га-ола̀). Оно всесожженіе, чтобы горѣть на жертвенникѣ всю ночь до утра, въ одномъ алтарномъ огнѣ да горитъ оно. — И огонь на жертвенникѣ — горѣть ему, не угасать и пусть подкладываетъ на него священникъ дрова каждое утро и возлагаетъ въ него жертву всесожженія и тутъ же воскуряетъ туки жертвъ мирныхъ. Огонь постоянный да горитъ на жертвенникѣ, не угасая» (Лев. VI, 1, 2, 5, 6).

Божій огонь всесожженія не есть огонь истребляющій, а одухотворяющій и освящающій. Онъ превращаетъ въ пепелъ лишь то, что не должно существовать, истинное же существо, преданное Богу чрезъ эту жертву восхожденія возвышается, возстаетъ изъ пепла въ просвѣтленномъ образѣ, съ новыми силами и новымъ значеніемъ. Если послѣ искупительной жертвы человѣкъ является чистымъ отъ грѣха, то послѣ жертвы всесожженія онъ становится обоженымъ, нравственно равноправнымъ съ Богомъ. Соединеніе съ Божествомъ всеблагимъ и не знающимъ зависти не можетъ быть ни поглощеніемъ соединяемаго, ни его внѣшнимъ подчиненіемъ. Въ божественной полнотѣ человѣкъ не теряетъ ничего кромѣ грѣха, а Богъ отъ скудости человѣческой не требуетъ ничего кромѣ доброй воли, кромѣ согласія на соединеніе. Это согласіе нужно для Бога, ибо безъ него онъ не можетъ имѣть съ человѣкомъ того соединенія, какого хочетъ, свободнаго, нравственнаго, духовнаго. На этой потребности для Бога въ человѣческой волѣ основывается вольность человѣка, его религіозныя права и преимущества. Соединенный съ Богомъ на этихъ правахъ взаимности человѣкъ, если и уклоняется отъ единства, то это есть лишь временная размолвка, за которою слѣдуетъ примиреніе и торжество возстановленнаго общенія.

Вотъ религіозное отношеніе, символическимъ выраженіемъ котораго служатъ жертвы мирныя *(шламим).* Общая отличительная черта

этого третьяго рода жертвъ есть взаимность между Богомъ и человѣкомъ. Здѣсь жертва не дѣлится между священнымъ огнемъ Божіимъ и истребительнымъ земнымъ огнемъ, какъ въ жертвѣ искупительной, а равнымъ образомъ здѣсь жертва не отдается всецѣло Богу, какъ въ жертвѣ всесожженія, — здѣсь она дѣлится между Богомъ и человѣкомъ. То, что отдается Богу, есть символъ доброй воли человѣческой, а то, что составляетъ часть человѣка въ этой жертвѣ и что онъ ѣстъ въ веселіи предъ лицемъ Ягвэ — знаменуетъ благодать Божію, питающую человѣка истинною пищею.

Совершенное религіозное отношеніе, въ которомъ человѣкъ сохраняетъ свою самостоятельность и въ извѣстномъ смыслѣ равноправность съ Богомъ, проявляется троякимъ образомъ, откуда и тройственное подраздѣленіе мирныхъ жертвъ. — Человѣкъ въ своей дѣйствительности есть существо немощное и бѣдное, постоянно нуждающееся въ Божьей помощи. Но сознавая свое внутреннее богоподобіе, онъ смѣло обращается къ Богу съ просьбой о томъ, что ему нужно, какъ сынъ къ отцу, какъ другъ къ другу. Для усиленнаго выраженія своего желанія онъ сопровождаетъ его добровольнымъ приношеніемъ. Отсюда первый видъ мирныхъ жертвъ, — жертва произвольная *(зэбах надабà)*, которая по мнѣнію большинства лучшихъ экзегетовъ есть не что иное какъ именно жертва просительная. Но въ силу нравственной взаимности человѣкъ можетъ не только просить Бога, но и обѣщать Ему, ставить условіе do ut des (какъ нѣкогда Іаковъ поставилъ такое условіе въ Бэт-элѣ). И Богъ, который конечно не нуждается въ предметахъ обѣщанія, но которому нужна воля обѣщающаго, — принимаетъ обѣтъ, соглашается на условіе. Отсюда второй частный видъ мирныхъ жертвъ — жертва обѣтная или по обѣту (зэбах-нэдэр). Обращаясь къ Богу съ просьбою, закрѣпляя свою просьбу обѣтомъ, человѣкъ для сохраненія нравственнаго характера за своими религіозными отношеніями, долженъ при полученіи желаннаго показать свою признательность. Такимъ образомъ кругъ мирныхъ жертвъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ жертвъ вообще заключается жертвою благодарственною или жертвою хваленія — *зэбах га-тода.*

Здѣсь жертвенная идея достигаетъ своего завершенія, ибо здѣсь жертва оказывается лишь знакомъ полученной и признанной *милости.* Человѣкъ здѣсь посредствомъ малой жертвы благодаритъ Бога за великую милость, а Богъ, который самъ хочетъ не жертвы, а

только милости, отвѣчаетъ на благодарность человѣка новою милостью, дѣлая его участникомъ своей священной трапезы, приглашая его и весь домъ его ѣсть и пить въ веселіи сердца предъ лицемъ Ягвэ.

Искупленный Богомъ посредствомъ жертвенной крови, всецѣло предавшись Богу, какъ жертва всесожженія въ неугасимомъ священномъ огнѣ, человѣкъ не потерялъ, а нашелъ въ Божествѣ свою самостоятельность, становится въ прямое религіозное отношеніе къ Богу какъ просящій съ надеждою, обѣщающій съ увѣренностью и благодарящій съ любовью. Итакъ, если начало, исходная точка жертвенной религіи есть грѣхъ, отдѣляющій человѣка отъ Божества, то конецъ этой религіи есть общеніе любви, соединяющее человѣка съ Богомъ, который есть любовь.

XIII.

Законъ жертвы даетъ опредѣленную форму собственно религіознымъ отправленіямъ еврейскаго народа — его богопочитанію. Но истинная религія не можетъ ограничиваться однимъ богопочитаніемъ, а должна опредѣлять и проникать собою всю совокупность человѣческаго бытія. Въ истинной теократіи съ закономъ жертвы неразрывно связаны законъ общественнаго строенія и законъ жизни. Богомъ искупленный, Богу посвященный и съ Богомъ примиренный народъ долженъ по-Божьи устроить свои общественныя отношенія и божественныя заповѣди принять какъ правило всей своей жизни.

Такъ какъ жертва составляетъ первое и необходимое основаніе теократіи (предполагающей возсоединеніе всего человѣческаго съ Богомъ, что и совершается посредствомъ жертвы), то естественнымъ образомъ въ жертвенныхъ уставахъ предопредѣлены уже главныя черты теократическаго строенія общества. Руководящимъ текстомъ послужитъ для насъ вышеприведенный законъ искупительныхъ жертвъ за грѣхи (хатат).

Здѣсь прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что одинъ священникъ помазанный (га-когэн га-машіах) полагается равнымъ по религіозному значенію всему обществу Израилеву (кол-адат Исраэл), ибо за грѣхъ одного священника опредѣляется та же самая жертва (телецъ-бычокъ — пар бэн-бакар) и съ тѣмъ же чиномъ жертвоприношенія, какъ и за грѣхъ всего народа. Такимъ образомъ въ основу теократическаго строя полагается выдѣленіе священства изъ прочаго на-

рода, при чемъ этотъ послѣдній лишь въ своей совокупности равносиленъ *одному* священнику и слѣдовательно все священство поставляется выше всего прочаго народа. *Когэн* значитъ собственно *поставленный* — поставленный для особаго назначенія, поставленный предъ лицемъ Божіимъ и надъ народомъ.

Это выдѣленіе части изъ цѣлаго и поставленіе ея надъ цѣлымъ есть постоянный методъ теократіи въ процессѣ ея развитія — какъ необходимое средство, но не какъ желанная цѣль. Собственная безусловная цѣль Божія — непосредственно соединить съ собою все, быть все во всемъ. Но для достиженія этой цѣли необходимо выбрать изо всего то, что болѣе способно къ воспріятію непосредственнаго дѣйствія Божія, и сдѣлать это избранное орудіемъ для возсоединенія съ Богомъ всего прочаго, проводникомъ божественнаго дѣйствія во все остальное. Такъ какъ здѣсь выдѣляемое избирается и поставляется не для себя, а для всего, то въ этомъ выдѣленіи нѣтъ никакого дѣйствительнаго обиднаго неравенства. Такимъ образомъ для совершеннаго соединенія съ Богомъ всего міра — изо всего міра выдѣляется человѣкъ и поставляется надъ міромъ въ цари и священники не для своекорыстнаго только пользованія благами природы, но для посредничества между нею и Богомъ, для воздѣлыванія ея какъ сада Божія. Въ лицѣ первобытнаго человѣка *все* человѣчество получило полномочія священства и царства, права и обязанности сыновъ Божіихъ. И когда въ лицѣ того же первочеловѣка все человѣчество утратило прежнюю непосредственную связь съ Божествомъ, стало необходимо изъ всего грѣшнаго человѣчества выдѣлить часть менѣе грѣшную, болѣе способную служить проводникомъ божественнаго дѣйствія, болѣе достойную носить званіе сыновъ Божіихъ (племя Сиѳово). И далѣе тѣмъ же путемъ послѣдовательныхъ выдѣленій изо всѣхъ распавшихся языковъ выдѣляется одинъ Израиль, чтобы быть особымъ орудіемъ теократическаго дѣйствія, чтобы черезъ него благословились всѣ племена земныя. И первоначально весь народъ Израильскій безъ различія призывается для этого царскаго священнослуженія. «И вотъ если слушая послушаетесь голоса Моего и сохраните завѣтъ Мой, то будете Мнѣ собственностью (сгулà) изо всѣхъ народовъ, ибо Мнѣ вся земля. И вы будете Мнѣ царствомъ священниковъ (*мамлэкэт коганим*) и народомъ святымъ (*гой кадош*); вотъ слова, которыя ты скажешь сынамъ Израилевымъ» (Исх. XIX, 5, 6). Но народъ сыновъ израилевыхъ въ совокупности своей оказался

неспособнымъ по собственному своему признанію непосредственно и свободно служить Богу въ качествѣ царственнаго священства. Для массы религіозной, но погруженной въ земную чувственность, дѣйствіе небеснаго Бога является только въ грозѣ и пламени. Если не безвѣріе, то страхъ удаляетъ ее отъ Бога. «И весь народъ видѣлъ громы и молніи и гласъ трубный и гору дымящуюся; и увидѣлъ народъ и побѣжалъ и сталъ поотдаль. И сказали они Моисею: говори ты съ нами, и мы будемъ слушаться, но пусть не говоритъ съ нами Богъ, чтобы намъ не умереть. — И стоялъ народъ вдали, а Моисей вступилъ во міракъ (эл-га-арафэл), — туда гдѣ Богъ» (Исх. XX, 18, 19, 21).

То, что здѣсь повѣствуется Словомъ Божіимъ, не есть только одно изъ событій еврейской исторіи: это событіе есть вмѣстѣ съ тѣмъ типическій образъ, который немногими яркими и живыми чертами выражаетъ общее и постоянное отношеніе народной толпы къ дѣлу Божественнаго откровенія. Всегда и вездѣ народъ, въ силу своего здраваго смысла, сознавалъ неспособность человѣческаго большинства къ непосредственному «разговору» съ Божествомъ, всегда и вездѣ народъ самъ требовалъ (если не словами, то дѣломъ) посредниковъ между собою и Богомъ — людей, способныхъ видящими глазами вступить въ тотъ мракъ, въ которомъ Богъ — эл-га-арафэл ашэр шам га-элогим. Такъ какъ для еврейскаго народа Моисей былъ такимъ посредникомъ лишь временно и исключительно, то по слову Божію онъ учреждаетъ постоянное посредничество между народомъ и Богомъ въ лицѣ священниковъ, поставленныхъ, уполномоченныхъ и помазанныхъ для этого служенія.

«И возьми ты къ себѣ Аарона брата твоего и сыновъ его съ нимъ изъ среды сыновъ Израилевыхъ въ священники Мнѣ: Аарона, Надаба и Абиху, Элеазара и Итамара сыновъ Аароновыхъ. И сдѣлай одежды священныя (бигдэй-кòдэш) Аарону брату твоему для величія и для красы (лекàбод ултифàрэт). И ты поговоришь со всѣми мудрыми въ сердцѣ (хакмэй-лэб), которыхъ Я исполнилъ духомъ мудрости (руах-хакмà); и сдѣлаютъ одежды Аарону для священія его, для поставленія его Мнѣ» (Исх. XXVIII, 1—4). Послѣ подробнаго описанія Аароновой одежды, къ которой мы еще вернемся, когда будемъ говорить о власти первосвященнической, слово Божіе продолжаетъ: «И сынамъ Аарона сдѣлай хитоны и сдѣлай имъ пояса и головныя повязки сдѣлай имъ для величія и для красы. И одѣнь ихъ,

Аарона брата твоего и сыновъ его съ нимъ и помажь ихъ и наполни руки ихъ (миллэта эт-ядам)[86] и посвяти ихъ и будутъ поставленными (въ священники) Мнѣ» (Лев. 30, 41).

«И вотъ то, что ты сдѣлаешь имъ, чтобы посвятить ихъ въ священники Мнѣ: возьми тельца одного бычка (буквально: сына крупнаго скота — бэн-бакар) и овновъ двухъ непорочныхъ и хлѣбъ прѣсный и пирожки прѣсные, смѣшанные съ елеемъ, и оладьи прѣсныя, помазанныя елеемъ, — изъ муки пшеничной сдѣлай ихъ. И положи ихъ въ одну корзину; и (приведи) тельца и двухъ овновъ. И Аарона и сыновъ его приведи къ входу въ шатеръ завѣта; и омой ихъ водою. И возьми одежды и облеки Аарона въ хитонъ и въ нижній эфодъ и въ (верхній) эфодъ и въ нагрудникъ; и прикрѣпи его (т. е. нагрудникъ) на эфодѣ. И возложи тіару на голову его и положи вѣнецъ святыни (нэзэр га-кодэш) на тіару. И возьми елей помазанія (шэмэн га-мишхà) и возлей на голову его и такъ помажешь его. И сыновъ его приведи и одѣнь ихъ въ хитоны. И опояшь ихъ поясами — Аарона и сыновъ его, — и надѣнь имъ головныя повязки[87] и будетъ имъ священство въ заковъ вѣчный (ле-хукат-олам). И наполни руку Аарона и руку сыновъ его (т. е. уполномочь ихъ). И приведи тельца предъ шатеръ завѣта, и да возложатъ Ааронъ и сыны его руки свои на голову тельца. И заколи тельца предъ лицемъ Ягвэ — во входѣ въ шатеръ завѣта. И возьми отъ крови тельца и положи на рога жертвенника пальцемъ твоимъ, а всю кровь вылей къ основанію жертвенника. И возьми весь сальникъ и то, что покрываетъ печень и обѣ почки и жиръ, который на нихъ, и воскури на жертвенникѣ. А мясо тельца и кожу его и пометъ его сожги огнемъ внѣ стана: жертва грѣха онъ. И овна одного возьми, и да положатъ Ааронъ и сыны его руки свои на голову овна. И ты заколешь овна, и возьмешь кровь его и покропишь на жертвенникъ кругомъ. А (тѣло) овна ты раздѣлиши на части его и вымоешь внутренности его и бедра его и положишь ихъ на (прочія) части его и на голову его. И воскуришь всего овна на жертвенникѣ: то жертва всесожженія (ола) для Ягвэ, то запахъ пріятнаго куренія (ишшэ рэйах нихоах)

[86] Наполненіе рукъ избранными частями посвятительной жертвы въ знакъ уполномоченія.

[87] Опоясаніе относится и къ Аарону и къ сынамъ его, а головныя повязки (мигбаот) только къ симъ послѣднимъ, ибо у Аарона это замѣняется тіарой (га-мицпэфэт).

для Ягвэ. И возьмешь овна второго, и положитъ Ааронъ и сыны его руки свои на голову овна. И заколешь овна и возьмешь отъ крови его и положишь на край праваго уха Ааронова и на край праваго уха сыновъ его и на большой палецъ правой руки ихъ и на большой палецъ правой ноги ихъ, и окропишь кровью жертвенникъ кругомъ. И возьмешь отъ крови, что на жертвенникѣ, и отъ елея помазанія и покропишь на Аарона и на одежды его и на сыновъ его и на одежды сыновъ его съ нимъ; и будетъ освященъ онъ и одежды его и сыны его и одежды сыновъ его съ нимъ. И вынешь изъ овна тукъ и курдюкъ и жиръ, покрывающій внутренности, и сумку на печени и обѣ почки и жиръ, что на нихъ и плечо правое,—ибо то овнъ уполномоченія (эил милуим);—и одинъ укрухъ хлѣба и пирожокъ съ елеемъ одинъ и оладью одну изъ корзины опрѣснюковъ, что предъ лицемъ Ягвэ. И положи все это на руки[88] Аарона и на руки сыновъ его; и будешь воздымать это воздыманіемъ предъ лицемъ Ягвэ. И возьмешь это изъ рукъ ихъ и воскуришь на жертвенникѣ во всесожженіе въ запахъ пріятный предъ лицемъ Ягвэ, — куреніе это для Ягвэ. И возьмешь грудину отъ овна уполномоченія, что для Аарона, и будешь воздымать ее воздыманіемъ предъ лицемъ Ягвэ, и будетъ тебѣ въ долю. И освяти грудину воздыманія (хазэ гатнуфа̀) и плечо возношенія (шо̀к гатрума̀), что воздымается и что возносится отъ овна уполномоченія, отъ того что для Аарона и отъ того что для сыновъ его. И будетъ Аарону и сынамъ его въ удѣлъ вѣчный отъ сыновъ Израилевыхъ, ибо возношеніе (трума̀) это и возношеніемъ будетъ отъ сыновъ Израилевыхъ, отъ жертвъ мирныхъ ихъ, — возношеніе ихъ для Ягвэ. И одежды священныя, что у Аарона, будутъ сынамъ его послѣ него для помазанія въ нихъ и уполномоченія въ нихъ. Семь дней да надѣваетъ ихъ тотъ священникъ, что на мѣсто его (Аарона) изъ сыновъ его, что будетъ входить въ шатеръ завѣта для служенія въ святилищѣ. — А овна уполномоченія возьмешь и сваришь мясо его въ мѣстѣ святомъ. И пусть ѣстъ Ааронъ и сыны его мясо овна и хлѣбы, что въ корзинѣ у входа въ шатеръ завѣта. И будутъ ѣсть ихъ (жертвенныя части) тѣ, которые искуплены ими въ наполненіе рукъ ихъ, въ освященіе ихъ; а посторонній пусть не ѣстъ, ибо это святыня. А если останется отъ мяса уполномоченія и отъ хлѣба до утра, — сожги остатокъ огнемъ и не ѣшь его, ибо святыня это. —

[88] Т. е. на ладони — ал кэпэй.

И сдѣлай Аарону и сынамъ его по всему такъ, какъ Я заповѣдалъ тебѣ: семь дней наполняй руки ихъ (т. е. уполномочивай ихъ). И тельца за грѣхи приноси въ жертву каждый день для искупленія; и очисти жертвенникъ совершая на немъ искупленіе [89], и помажь его для освященія его. Семь дней совершай искупленіе на жертвенникѣ и святи его [90]; и будетъ жертвенникъ святое святыхъ (кодэш кадашим), — всякъ коснувшійся жертвенника будетъ посвященъ. — И вотъ что совершать тебѣ на жертвенникѣ: агнцевъ однолѣтнихъ двухъ повседневно. Агнца одного совершай утромъ и агнца второго совершай въ сумерки. И десятую часть (мѣры) муки смѣшанной съ четвертью гина масла и для возліянія четверть гина вина на агнца одного. И агнца второго совершай въ сумерки съ такимъ же хлѣбнымъ приношеніемъ и съ такимъ же возліяніемъ совершай его въ запахъ пріятнаго куренія для Ягвэ, — всесожженія постоянныя въ роды ваши у входа въ шатеръ завѣта предъ лицемъ Ягвэ, куда Я буду приходить на свиданіе съ вами [91], чтобы говорить съ тобою тамъ. И буду являться туда сынамъ Израилевымъ и святиться въ славѣ Моей. И освящу Я шатеръ завѣта и жертвенникъ, и Аарона и сыновъ его освящу Я въ ставленники Мнѣ. И буду обитать среди сыновъ Израилевыхъ, и буду имъ въ боги. И познаютъ, что Я Ягвэ Богъ ихъ, который вывелъ ихъ изъ земли Мицраимъ, чтобы обитать Мнѣ среди нихъ — Я Ягвэ Богъ ихъ» (Исх. XXIX).

Изложенный чинъ поставленія священства для народа Израильскаго [92] прежде всего связываетъ іерархическое служеніе съ полнотою жертвы. Избранные въ удѣлъ Ягвэ предстоятели еврейскаго народа и посредники между нимъ и Богомъ его должны быть вполнѣ очищены, всецѣло освящены и совершенно примирены съ Богомъ, для того чтобы служить проводниками очищенія, освященія и свободнаго соединенія съ Божествомъ для всего народа. Соотвѣтственно этому

---

[89] Т. е. очисти его, прокропивши и поливши его кровью тельца

[90] Т. е. семь дней поливай его жертвенною кровью.

[91] Я рѣшился на этотъ (необычный) переводъ между прочимъ потому, что только при такомъ пониманіи текста можно сохранить въ немъ слово шàмма (въ соединеніи съ ашэр значитъ куда), тогда какъ при всякомъ другомъ переводѣ его нужно замѣнить словомъ шам, значитъ—тамъ, а это тѣмъ болѣе неудобно, что и это послѣднее слово стоитъ тутъ же на своемъ мѣстѣ въ концѣ стиха.

[92] Описаніе этого чина воспроизводится въ болѣе сжатомъ видѣ въ кн. Левитъ VII.

при самомъ посвященіи совершаются всѣ три главныя жертвы: телецъ приносится въ искупительную жертву за грѣхи (хатат) и его кровью очищается, искупается или покрывается (кипэр) шатеръ завѣта и жертвенникъ; одинъ изъ двухъ овновъ приносится въ жертву всесожженія (олà), а второй въ жертву уполномоченія (миллуим), которая есть лишь видоизмѣненіе мирной жертвы (шэлэм), — именно мирная жертва священниковъ, съ которыми Ягвэ раздѣляетъ свою трапезу. При чемъ эти три жертвы совершаются именно въ томъ порядкѣ, какой требуется нашею идеею жертвы, — въ идеальной постепенности *очищенія* (искупленія, оправданія, покрытія) *кровью, освященія* (одухотворенія) *огнемъ* и *общенія* въ *пищѣ*. — А затѣмъ по окончаніи всего чина поставленія, продолжающагося семь дней, Ааронъ на восьмой день торжественно совершаетъ передъ народомъ трoякаго рода жертвы и въ томъ же самомъ порядкѣ (Лев. IX).

Но если совершеніе жертвы во всей полнотѣ ея составляетъ и общее условіе и общее назначеніе іерархіи, то особыя цѣли этого служенія требуютъ отъ ставленниковъ Ягвэ еще особыхъ условій или точнѣе особаго усвоенія и осуществленія жертвенной идеи. Эти особенности знаменуются при самомъ поставленіи трoякаго рода дѣйствіями, относящимися прямо и непосредственно къ самимъ посвящаемымъ и болѣе или менѣе связанными съ трoякою жертвою. Дѣйствія эти суть: облеченіе въ священныя одежды (при жертвѣ искупленія), затѣмъ освященіе уха, руки и ноги (съ алтаря всесожженія) и наконецъ дѣйствіе уполномоченія или наполненія руки (миллэ эт-яд) частями послѣдней жертвы — мирной жертвы уполномоченія[93]. Разсмотримъ эти три дѣйствія по порядку.

XIV.

Какъ кровь искупительной жертвы очищаетъ отъ прежняго грѣха, такъ облеченіе въ священныя одежды, окропленныя тою кровью, служитъ символомъ постояннаго сохраненія чистоты душевной. Если слово кипэр — собственно крыть, покрывать, — употребляется въ переносномъ смыслѣ относительно жертвенной крови, то соединенное съ этимъ словомъ понятіе можетъ найти еще болѣе

[93] Что касается до помазанія, то только одинъ первосвященникъ помазывается въ собственномъ смыслѣ этого слова чрезъ возліяніе елея, помазыванія на голову, — о чемъ мы скажемъ на своемъ мѣстѣ.

близкое символическое примѣненіе въ настоящемъ случаѣ. Священныя одежды 1) сокрываютъ наготу животной природы, извращенной грѣхомъ; 2) закрываютъ тѣло отъ внѣшней нечистоты, т. е. (символически) охраняютъ чувственную душу отъ дурного дѣйствія внѣшнихъ впечатлѣній, и 3) покрываютъ облеченнаго въ нихъ славою и красотою, т. е. символически преображаютъ и просвѣтляютъ его тѣлесный образъ.

Но избранники Божіи, поставленные между народомъ и Богомъ его, должны быть не только пассивными образцами чистоты для всего Израиля, но и дѣятельными правителями его, дающими должное религіозное направленіе всему народному существованію. Для этого, кромѣ охраненія душевной чистоты, они должны проявлять правоту ума во всѣхъ отношеніяхъ своей сознательной дѣятельности. А именно они должны, во-первыхъ, право внимать слову истины, какъ началу всякаго дѣла; въ знакъ этого праваго вниманія, которое они должны посвящать слову Божію, правое ихъ ухо помазывается кровью съ алтаря всесожженія — кровью всецѣлаго оправданія и освященія. Во-вторыхъ, священники Божіи должны право избирать тѣ дѣла, къ которымъ имъ нужно прилагать руки свои, различая то, что подлежитъ и что не подлежитъ ихъ вѣдѣнію: это правое избраніе дѣлъ знаменуется помазаніемъ (тою же кровью) края правой руки — органа дѣйствія. Но дѣлая дѣла Божіи, ставленники Его должны (въ-третьихъ) держаться и праваго пути Божія, ходить предъ Господомъ, т. е. быть правыми не только въ цѣли своего дѣйствія, но и въ пути къ ней, въ средствахъ, способахъ и пріемахъ къ ея достиженію: эту правоту хожденія знаменуетъ помазаніе священною кровью края правой ноги у поставляемаго. То обстоятельство, что помазанію подвергаются крайнія части праваго уха, руки и ноги показываетъ, что поставляемый долженъ съ крайнею послѣдовательностью, до конца выдерживать и проводить правоту въ своихъ познаніяхъ и дѣйствіяхъ. Священная кровь, употребляемая при этомъ всецѣломъ освященіи крайнихъ органовъ познанія и разумной дѣятельности, берется съ алтаря всесожженія и замѣняетъ собою священный огонь, непосредственное употребленіе котораго въ данномъ случаѣ представляло бы матеріальныя неудобства [94].

[94] При сопоставленіи текста въ кн. Исхода (гл. XXIX) съ текстомъ кн. Левитъ (гл. VIII) не совсѣмъ ясно, связывалось ли помазаніе кровью съ второю жертвою — всесожженія, или съ третьей

Тройственнымъ помазаніемъ живыхъ орудій вниманія, дѣланія и хожденія вполнѣ и всецѣло освящается все разумное существованіе предстоятелей Израилевыхъ, все это существованіе становится проводникомъ святого дѣйствія Божія въ его началѣ, которое есть слово *истины*, въ его цѣли, которую образуютъ благія дѣла *жизни* вѣчній, и въ его посредствѣ, которое есть *путь* праведности. Такимъ образомъ уже ветхозавѣтное посвященіе предуказываетъ священство Того, Кто есть Путь, Истина и Жизнь. Праведный Богъ требуетъ отъ избранниковъ Своихъ чистоты душевной и правоты ума, Богъ всеблагій даетъ имъ полноту духовной жизни, что выражается чрезъ уполномоченіе или наполненіе рукъ ихъ жертвенными частями, принадлежащими Ягвэ. Въ этомъ священнодѣйствіи доля священниковъ смѣшивается такъ сказать съ долею Ягвэ. Посвященный Богу имѣетъ право на то, что принадлежитъ Богу. То самое полномочіе, которое по отношенію къ Богу есть полномочіе общенія, — оно же по отношенію къ народу есть полномочіе власти, посредствующей между народомъ и Богомъ. Только при посредствѣ священниковъ — могутъ сыны Израилевы вступить въ мирное общеніе съ Ягвэ. Никакая мирная жертва не пріемлется Ягвэ, если отъ нея не отдѣлены для священниковъ «грудина воздыманія» (хазэ гатнуфà) и «плечо возношенія» (шок гатрумà). Если наполненіе рукъ священническихъ тѣмъ, что принадлежитъ Ягвэ, означаетъ, что Богъ сообщаетъ священникамъ отъ полноты своей, дѣлаетъ ихъ участниками Своей жизни, то непреложное удѣленіе священникамъ извѣстныхъ частей отъ приношеній народныхъ, которыя народъ приноситъ Ягвэ, означаетъ права духовной власти, принадлежащія священникамъ относительно народа. Богъ даетъ имъ полноту даровъ по благодати своей, а народъ уступаетъ имъ полноту власти по обязанности, по закону Божію какъ ихъ вѣчныя права — хукот олàм. А въ чемъ состоятъ эти права и эта власть — это указывается символическимъ назначеніемъ опредѣленныхъ частей жертвеннаго животнаго для священниковъ, а именно грудины воздыманія и плеча возношенія. «Воздываніе» (тенуфà) есть движеніе горизонтальное — движеніе расширенія; «возношеніе» (терумà) есть движеніе вертикальное — движеніе поднятія. И то и другое совершается предъ

жертвою — уполномоченія. Строгая симметрія требовала бы перваго. Впрочемъ внутренняя послѣдовательность священнаго символизма достаточно ясна и безъ такой точности въ подробностяхъ.

лицемъ Ягвэ. Итакъ, священникамъ по уполномоченію ихъ принадлежитъ все то, что распространяетъ дѣйствіе Божіе въ народѣ, и все то, что поднимаетъ жизнь народа къ Богу — всякое религіозное дѣйствіе въ ширь и всякое религіозное движеніе въ высь. Руководить такими движеніями есть ихъ право и ихъ обязанность, для этого они уполномочены, для этого наполнены руки ихъ.

Итакъ: чистота чувственной души, правота ума и полнота духовной власти — вотъ что требуется отъ нихъ и что дается имъ — вотъ что сообщено символически предстоятелямъ Израильскимъ въ священныхъ обрядахъ ихъ поставленія. Пріобщенныя святости Божіей они получаютъ и права Божіей власти, становятся настоящими носителями теократіи. Поэтому-то грѣхъ священника равносиленъ грѣху всего общества, ибо только чрезъ священника все общество поддерживаетъ свою связь съ Богомъ, получаетъ отъ Него свое освященіе.

XV.

Итакъ, теократическій строй Израиля основанъ на выдѣленіи священства, на различеніи между sacrum и profanum. Но это выдѣленіе и различеніе священства отъ *всего міра* или всего общества (кол-адат) не есть *отдѣленіе,* подобно тому какъ особый органъ, выдѣленный для высшихъ отправленій, не отдѣляется чрезъ это отъ прочаго организма, а напротивъ составляетъ для него единящее и связующее начало. Священство противопоставляется «всему міру» лишь въ томъ смыслѣ, въ какомъ голова противопоставляется всему тѣлу, т. е. какъ главная часть, которая не можетъ существовать отдѣльно отъ всего тѣла сама по себѣ и для себя, точно такъ же какъ и все тѣло на извѣстной ступени своего развитія не можетъ существовать безъ этой главной части.

Сущность теократіи — свободное взаимодѣйствіе между Божествомъ и человѣчествомъ — совершенно исключаетъ деспотическую власть священства надъ народомъ. Представители духовной власти въ истинной теократіи имѣютъ свою власть не какъ цѣль для себя, а какъ необходимое средство для всего міра. Для свободнаго теократическаго взаимодѣйствія столь же необходима самостоятельность «всего общества» какъ и самостоятельность священства. Это послѣднее представляетъ въ теократіи по преимуществу божественную сторону, а прочій народъ по преимуществу человѣческую сторону:

а та и другая одинаково необходимы для *богочеловѣческой* формы правленія.

Само собою разумѣется, что какъ священство не есть безусловное проявленіе божественнаго начала, такъ съ другой стороны народъ не лишенъ самъ по себѣ внутренняго причастія Божеству (и помимо священства). Въ народѣ есть святость Божія, такъ же какъ въ священствѣ есть и немощь и недостоинство человѣческое. Вся разница въ относительномъ значеніи и положеніи этихъ двухъ стихій въ той и другой части теократическаго цѣлаго. Внутренняя святость народа есть лишь неразвившійся *зачатокъ* грядущаго освященія; дурной человѣческій элементъ въ священствѣ есть лишь неустраненный *остатокъ* прежняго грѣховнаго состоянія. Въ іерархіи (по самой ея идеѣ, выраженной въ чинѣ постановленія) человѣческое начало всецѣло посвящено Богу, должно быть лишь носителемъ, выразителемъ и живымъ орудіемъ Божества; и если тѣмъ не менѣе это человѣческое начало (скажемъ эгоизмъ въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова) проявляетъ и здѣсь свою отдѣльную самостоятельность внѣ прямого подчиненія Божеству, — то это есть нѣчто случайное и привходящее, не связанное съ самымъ существомъ священнаго служенія. Въ мірской части, напротивъ, самымъ выдѣленіемъ изъ нея священства, человѣческое начало допущено на первое мѣсто. Оно составляетъ положительную и преобладающую основу мірской жизни; божественное дѣйствіе сперва лишь прикрываетъ мірскіе интересы, даетъ имъ санкцію и только путемъ долгаго и постепеннаго процесса проникаетъ и преобразуетъ жизнь «всего міра» (кол-адат), пока «весь міръ» не сдѣлается носителемъ и выразителемъ Божества, царскимъ священствомъ, не нуждающимся уже болѣе въ особой іерархіи, въ особыхъ посредникахъ между собою и Богомъ. Но это есть лишь высшая цѣль и конецъ, для котораго воспитывается человѣчество; а во время самаго воспитательнаго процесса собственные человѣческіе интересы міра составляютъ главный мотивъ его жизни — подчиненной, но еще не проникнутой божественнымъ началомъ.

Мірская, собственно человѣческая часть теократической націи, выдѣлившей изъ себя священство, сама расчленяется естественно на двѣ части: на лучшихъ и худшихъ (по значенію въ обществѣ) людей. Лучшіе люди это представители личнаго начала дѣятельнаго и энергичнаго, начала почина и подвига. Худшіе въ соціальномъ смыслѣ люди это народъ земли (ам га-арэц) — представители начала

общиннаго, земскаго, — косная неподвижная масса. Лучшіе люди въ Израилѣ представляли двоякій характеръ: частью родовой знати, частью выборнаго начальства. Это были съ одной стороны главные предстоятели колѣнъ и родовъ — князья — несіэй (sing. паси) и старѣйшины — зикнэй (sing. закэн), а съ другой стороны это назначенные или выбранные головы (рашим) и распорядители (сарэй)— тысяцкіе, сотскіе, пятидесятники и десятскіе.

Какимъ образомъ передавалось старѣйшинство въ колѣнахъ и родахъ (т. е. по прямому ли наслѣдству отъ отца къ сыну, или же старѣйшему въ колѣнѣ и родѣ) объ этомъ мы не находимъ достовѣрныхъ свѣдѣній, равно какъ и о томъ, какъ происходило избраніе выборныхъ начальниковъ. Не передавая намъ этихъ подробностей, имѣющихъ весьма относительный историческій интересъ, Слово Божіе ясно и опредѣлительно указываетъ на существованіе въ обществѣ Израильскомъ этого различія между начальствомъ (родовымъ и выборнымъ) и простымъ народомъ, между лучшими и худшими людьми. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Библіи лучшіе люди или вельможи являются съ названіемъ боговъ (элогим) и оскорбленіе ихъ признается преступленіемъ. Съ другой стороны тотъ текстъ, который послужилъ намъ исходною точкою настоящаго разсужденія (уставъ искупительныхъ жертвъ за грѣхи), ясно опредѣляя различіе между княземъ (наси) и какою-нибудь душою изъ народа земли (нэфэш ахат мэ-ам гаарэц), вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ, что это различіе не нарушало существеннаго равенства между всѣми лицами, входившими въ составъ всего общества сыновъ Израилевыхъ. Каждая отдѣльная душа изъ простого народа имѣетъ свою собственную цѣну и значеніе въ глазахъ Ягвэ, каждая должна за свой грѣхъ приносить свою искупительную жертву и при томъ жертву однородную — тотъ же видъ животнаго съ жертвою вельможи. Различіе же заключается лишь въ *полѣ* жертвеннаго животнаго: вельможа долженъ приносить козла, а земскій человѣкъ — козу [95]. Удивительная точность священнаго символизма, усвояющаго человѣку изъ народа, общиннику характеръ женственный, пассивный, а представителю личнаго начала — вельможѣ и властителю — характеръ мужественный, активный.

Необходимость личныхъ руководителей народа обусловливается

---

[95] Въ исключительныхъ случаяхъ за неимѣніемъ козы онъ могъ приносить и овцу.

именно пассивнымъ характеромъ народной массы. Если бы этому вообще косному и неподвижному элементу принадлежало преобладающее значеніе въ народѣ Израильскомъ, то всемірно-историческое призваніе Израиля не могло бы быть исполнено. Та естественная жизнь во власти земли, которою живетъ всякій народъ, не есть окончательный удѣлъ для народа историческаго и въ особенности для народа историческаго по преимуществу, для народа избраннаго грядущимъ Богомъ. Между тѣмъ по свойственной ему косности «народъ земли» крѣпко держится за это свое естественное приземное существованіе, не хочетъ ничего знать кромѣ него, противится всякому движенію впредъ. Слѣдовательно для этого движенія необходимъ другой элементъ, дѣятельный и подвижный. Израильскіе «несіэй» и «сикнэй» были зародышемъ тѣхъ царей и пророковъ, которые своимъ починомъ и своими подвигами двигали еврейскій народъ по пути его назначенія.

XVI.

Общій образъ богочеловѣческаго теократическаго общества представилъ намъ тройственное различіе: 1) часть Божія — священники (коганим), 2) часть активно-человѣческая — князья или начальники (несіэй, сарэй) и 3) часть пассивно-человѣческая — народъ земли (ам-га-арэц). Но это расчлененіе, естественно вытекающее изъ необходимостей историческаго процесса и составляющее органическую форму теократическаго общества, не только не нарушаетъ внутренняго существеннаго равенства всѣхъ съ безусловной точки зрѣнія, но и въ самомъ этомъ внѣшнемъ расчлененіи на три части мы не находимъ рѣзкихъ границъ и перерывовъ, а встрѣчаемъ промежуточныя звенья, связывающія весь теократическій строй живою неразрывною цѣпью.

И, во-первыхъ, при самомъ основномъ дѣленіи теократическаго общества на божескую и человѣческую часть, на священство и «міръ» мы находимъ промежуточное звено, связывающее эти двѣ противоположности — именно въ учрежденіи Левитовъ, которые съ одной стороны принадлежатъ къ священному удѣлу Божію какъ служители святыни и обязательные помощники помазаннаго священства, связанные съ нимъ къ тому же родовою связью, а съ другой стороны они суть представители и замѣстители въ служеніи дому Ягвэ всего общества сыновъ Израилевыхъ.

Въ принципѣ весь Израиль принадлежитъ Ягвэ, весь онъ святъ или посвященъ Ему.

Но такъ какъ грядущій Богъ Израильскій есть Богъ свободы и любви, отпускающій, а не поглощающій свои творенія, и такъ какъ смыслъ Его теократіи есть обоюдное добровольное богочеловѣческое соединеніе, то этотъ Богъ хотя и имѣетъ и право и силу и волю всецѣло обладать Своимъ народомъ, но Онъ пользуется этимъ правомъ и силою и удовлетворяетъ этому желанію не какъ Кроносъ, поглощающій своихъ дѣтей, а какъ истинный отецъ, воспитывающій ихъ для полноты свободнаго и дружескаго общенія съ отцемъ ихъ. Поэтому Ягвэ не беретъ Себѣ заразъ всего народа Израильскаго, а отпускаетъ его до времени, даетъ волю его естественно человѣческой, чувственно-земной жизни. Какъ Богъ грядущій Онъ можетъ ждать, чтобы народъ Его дошелъ подъ Его водительствомъ до внутренней и самостоятельной потребности сочетать свою жизнь съ божественнымъ началомъ. Богъ будущаго оставляетъ настоящую жизнь Своего народа въ ея естественномъ состояніи. Онъ требуетъ только, чтобы будущность этого народа, его поступательное движеніе (прогрессъ) было посвящено Ему — Тому, кто будетъ. Будущность Израиля представляется его первенцами: первенцы Израиля принадлежатъ Ягвэ. Но та будущность, которую имѣетъ въ виду Ягвэ, не есть будущность завтрашняго дня, а то далекое грядущее, что наступитъ лишь съ исполненіемъ временъ. Поэтому Ягвэ не беретъ себѣ непосредственно всѣхъ первенцевъ Израиля, Онъ оставляетъ ихъ на свободѣ чрезъ многіе ряды поколѣній совершать долгій и постепенный путь къ грядущей цѣли, а какъ нѣкоторое предвареніе или залогъ этого грядущаго Онъ назначаетъ Себѣ въ представители и замѣстители всего Израильскаго общества (кол-адат бенэй-Исраэл) во всѣхъ колѣнахъ его — одно колѣно сыновъ Левіиныхъ.

«И Левиты не были сосчитаны среди сыновъ Израилевыхъ какъ заповѣдалъ Ягвэ Моисею» (Числа II, 33).

«И говорилъ Ягвэ съ Моисеемъ и сказалъ: Приведи колѣно Лэви и поставь его предъ лице Аарона священника; пусть прислуживаютъ на стражѣ у него и на стражѣ у всего общества предъ шатромъ завѣта, чтобы служить службу обители (Моей). И пусть охраняютъ всѣ сосуды шатра завѣтнаго и сторожатъ для сыновъ Израилевыхъ, служа службу обители. И отдай Левитовъ Аарону и сынамъ его: дары, дары они ему отъ сыновъ Израилевыхъ. Аарона же и сыновъ его поста-

вишь да хранять священство свое: а посторонній посягнувшій (на святыню) умреть. — И говориль Ягвэ Моисею и сказаль: И воть Я взяль Левитовь изь среды сыновь Израилевыхь вмѣсто всѣхь первенцевь разверзающихь ложесна изь сыновь Израилевыхь, и Мнѣ будуть Левиты. Ибо Мнѣ всякь первенець; вь день, какь поразиль Я всякаго первенца вь землѣ Мицраимь, посвятиль Я Себѣ всякаго первенца вь Израилѣ [96] оть человѣка до скота: Мнѣ будеть — Я Ягвэ.

«И говориль Ягвэ сь Моисеемь вь пустынѣ Синайской и сказаль: Сочти сыновь Лэви по домамь отцевь ихь, по родамь ихь, всякаго мужскаго оть одномѣсячнаго и выше сочти ихь. И счель ихь Моисей по слову Ягвэ, какь было заповѣдано ему» (Числа III, 5—16).

«Весь счеть Левитовь, что сосчиталь Моисей и Аарoнь со словь Ягвэ, по родамь ихь все мужеское оть одномѣсячнаго и выше — двадцать двѣ тысячи. И сказаль Ягвэ Моисею: сочти всякаго первенца мужескаго у сыновь Израилевыхь оть одномѣсячнаго и выше и сложи число именъ ихь. И возьми Левитовь Мнѣ, — Я Ягвэ — вмѣсто всѣхь первенцевь у сыновь Израилевыхь и скоть Левитовь вмѣсто всѣхь первенцевь вь скотѣ сыновь Израилевыхь. И счель Моисей, какь заповѣдаль Ягвэ ему, всѣхь первенцевь у сыновь Израилевыхь. И было всѣхь первенцевь мужскихь по числу имень оть одномѣсячнаго и выше по счетамь ихь — двадцать двѣ тысячи двѣсти семьдесять три. И говориль Ягве сь Моисеемь и сказаль: возьми Левитовь вмѣсто всѣхь первенцевь у сыновь Израилевыхь и скоть Левитовь вмѣсто скота ихь; и будуть Мнѣ Левиты — Я Ягвэ. А выкупь за двѣсти семьдесять три излишнихь, противу Левитовь, изь первенцевь сыновь Израилевыхь, — возьми по пяти сиклей за голову — сикелемь священнымь возьми: двадцать гэрь вь сикелѣ. И дашь серебро Аарону и сынамь его — выкупь за излишекь ихь. — И взяль Моисей серебро выкупное за лишнихь, противу Левитовь, первенцевь сыновь Израилевыхь — взяль серебра тысячу триста шестьдесять сикелей священныхь и даль Моисей серебро выкупное Аарону и сынамь его по слову Ягвэ, какь заповѣдаль Ягвэ Моисею» (Лев. 39—51).

«И говориль Ягвэ сь Моисеемь и сказаль: Возьми Левитовь изь

[96] Поражая первенцевь жизни грѣховной, осужденной на гибель, грядущій Богь тѣмь самымь посвящаеть (отдѣляеть Себѣ, соединяеть сь Собою) первенцевь новой жизни, изь коей имѣеть произойти спасеніе міру.

среды сыновъ Израилевыхъ и очисти ихъ. Такъ дѣлай съ ними, чтобы очистить ихъ: покропи на нихъ водою искупленія, и пусть остригутъ волосы на всемъ тѣлѣ своемъ и вымоютъ одежды свои и очистятся. И возьмутъ тельца бычка и хлѣбное приношеніе къ нему изъ муки, смѣшанной съ елеемъ; и тельца второго бычка возьми для искупительной жертвы за грѣхи. И приведешь Левитовъ предъ шатеръ завѣта; и соберешь все общество сыновъ Израилевыхъ. И представишь Левитовъ предъ лице Ягвэ, *и положатъ сыны Израилевы руки свои на Левитовъ.* И пусть воздымаетъ Ааронъ Левитовъ въ воздыманіе предъ лицемъ Ягвэ отъ сыновъ Израилевыхъ и будутъ для служенія службъ Ягвэ. А Левиты пусть положатъ руки свои на голову тельцовъ, и одинъ (телецъ) будетъ сдѣланъ жертвой за грѣхи, а другой — жертвою всесожженія для Ягвэ, чтобы покрыть Левитовъ. И поставишь Левитовъ предъ лице Аарона и предъ лице сыновъ его и будешь воздымать ихъ воздыманіемъ для Ягвэ. И отдѣлишь Левитовъ изъ среды сыновъ Израилевыхъ, и будутъ Мнѣ Левиты. И послѣ сего войдутъ Левиты въ служеніе при шатрѣ завѣта; и очистишь ихъ и посвятишь ихъ воздыманіемъ [97]. *Ибо дары, дары* они Мнѣ изъ среды сыновъ Израилевыхъ: вмѣсто разверзающихъ всякія ложесна, — первенцевъ всѣхъ изъ сыновъ Израилевыхъ — беру Я ихъ къ себѣ. Ибо Мнѣ всякій первенецъ въ сынахъ Израилевыхъ у людей и у скота: въ день, какъ поразилъ Я всякаго первенца въ землѣ Мицраимъ, посвятилъ Я ихъ Себѣ; и взялъ Левитовъ вмѣсто всѣхъ первенцевъ у сыновъ Израилевыхъ; и далъ Левитовъ въ даръ Аарону и сынамъ его изъ среды сыновъ Израилевыхъ, чтобы служить службы сыновъ Израилевыхъ въ шатрѣ завѣта и чтобы прикрывать сыновъ Израилевыхъ, дабы не было въ сынахъ Израилевыхъ пораженія (нэгэф) при прикосновеніи сыновъ Израилевыхъ къ святынѣ. — И сдѣлалъ Моисей и Ааронъ и все общество сыновъ Израилевыхъ относительно Левитовъ по всему, какъ заповѣдалъ Ягвэ Моисею о Левитахъ, такъ и сдѣлали имъ сыны Израилевы. И искупились Левиты отъ грѣховъ и вымыли одежды свои, и посвятилъ ихъ Ааронъ воздыманіемъ предъ лицемъ Ягвэ и искупилъ ихъ Ааронъ дабы очистить ихъ. И послѣ сего вошли Левиты въ служеніе службъ своихъ въ шатрѣ завѣта предъ лицемъ Аарона и предъ ли-

[97] Т. е. воздыманіемъ извѣстныхъ частей изъ жертвеннаго тельца, *покрывающаго* или *заступающаго* въ этомъ случаѣ самихъ Левитовъ.

цемъ сыновъ его; какъ заповѣдалъ Ягвэ Моисею о Левитахъ, такъ и сдѣлали имъ» (Числа VIII, 5—22).

Чинъ очищенія Левитовъ представляетъ ихъ намъ преимущественно какъ замѣстителей израильскихъ первенцевъ. Въ другихъ относящихся къ нимъ узаконеніяхъ Левиты являются какъ отборное воинство Ягвэ, окружающее святыню Его по ополченіямъ своимъ, — какъ нѣкая теократическая гвардія, сосредоточивающая и собирающая около себя прочее воинство и весь народъ Израильскій. Вообще же Левиты, представляющіе предъ лицемъ Ягвэ грядущія поколѣнія Израиля — его естественныхъ первенцевъ, и назначенные всецѣло на служеніе святынѣ, чтобы носить ее предъ Израилемъ, предзнаменуютъ собою то будущее теократическое состояніе, когда потокъ естественной жизни въ человѣкѣ (первенцы Израильскіе) будетъ всецѣло обращенъ на служеніе высшимъ цѣлямъ, когда вся земная природа человѣка, ограничивши свои безпорядочныя стремленія (остриженіе волосъ на всемъ тѣлѣ), станетъ носить на себѣ святыню завѣта Божія. Если такимъ образомъ Левиты, замѣстители всѣхъ разверзающихъ ложесна и носители священной скиніи, знаменуютъ чувственнаго человѣка, имѣющаго стать богоноснымъ, то Ааронъ и сыны его, замѣстители Израиля въ томъ царственномъ священствѣ, котораго убоялся весь прочій народъ, — непосредственно предстоящіе предъ Ягвэ, уполномоченные братъ себѣ во всемъ долю Божію въ удѣлъ вѣчный — знаменуютъ собою ту высшую божественную и вѣчную часть человѣческаго существа, которая дѣлаетъ человѣка способнымъ къ непосредственному внутреннему соединенію съ Богомъ и къ участію въ Божественной жизни.

Высшій идеалъ теократіи и окончательная цѣль историческаго процесса состоитъ въ томъ, чтобы это высшее божественное начало настолько раскрылось и возобладало въ человѣчествѣ, чтобы сдѣлать ненужнымъ отдѣльное священство Аароново — чтобы весь народъ Божій, т. е. все вѣрующее человѣчество, стало полномочнымъ царственнымъ священствомъ Божіимъ, какъ это ему и предуказано, къ чему оно и предназначено изначала.

XVII.

Всеобщее священство есть идеалъ теократіи и цѣль исторіи. Трудиться надъ осуществленіемъ этого идеала, стараться объ достиже-

нія этой цѣли — есть безъ сомнѣнія право (а относительно говоря и обязанность) *всѣхъ* вѣрующихъ. Этимъ до извѣстной степени уже предваряются полномочія всеобщаго священства. Но право (и обязанность) идти къ извѣстной цѣли никакъ не можетъ дать намъ права считать эту цѣль достигнутою въ каждый данный моментъ. Если же мы впадаемъ въ столь печальное заблужденіе, то успокоиваясь на мнимомъ концѣ пути, тѣмъ самымъ отнимаемъ у себя возможность достигнуть настоящей его цѣли. Попытка осуществить притязанія всеобщаго священства среди всеобщаго грѣха и недостоинства можетъ только задерживать правильный ходъ дѣла Божія. Поэтому всякая такая попытка, препятствуя осуществленію любви Божіей, вызываетъ противъ себя возмездіе правды Божіей. Вотъ ясный и поучительный смыслъ слѣдующаго событія, имѣющаго глубокую знаменательность для всей религіозной исторіи.

«И взялъ Корахъ сынъ Изгара сына Кагата сына Лэви, и Датанъ и Абирамъ сыны Эзіаба, и Онъ сынъ Пэлэта — сыны Рувимовы — (взяли они) и возстали противъ Моисея, и (съ ними) мужей изъ сыновъ Израилевыхъ двѣсти пятьдесятъ князей общества, призываемыхъ на совѣтъ, мужей именитыхъ. И собрались на Моисея и на Аарона и сказали имъ: Полно вамъ! Вѣдь *все общество, всѣ они святы, и среди нихъ Ягвэ, — такъ зачѣмъ же вы дѣлаете себя господами надъ соборомъ Ягвэ?* — И услышалъ Моисей и палъ на лице свое. И говорилъ онъ съ Корахомъ и со всѣмъ обществомъ его и сказалъ: завтра покажетъ Ягвэ, кто Его и кто святъ и кого приблизилъ къ Себѣ; и кого Онъ самъ изберетъ, того и приблизитъ къ себѣ. Вотъ что сдѣлайте: возьмите себѣ курильницы, Корахъ и все общество его; и снабдите ихъ огнемъ и положите на нихъ куренія предъ лицемъ Ягвэ, завтра; и будетъ тотъ, кого изберетъ Ягвэ, онъ (будетъ) святъ. Полно вамъ, сыны Лэви! — И сказалъ Моисей Кораху: Послушайте-ка, сыны Лэви! мало вамъ, что Богъ Израильскій выдѣлилъ васъ изъ общества Израилева, чтобы приблизить васъ къ Себѣ, — служить службы при обители Ягвэ и стоять предъ лицемъ собранія и смотрѣть за нимъ. Онъ взялъ къ Себѣ тебя и всѣхъ братьевъ твоихъ сыновъ Лэви съ тобою; а вы добиваетесь еще и священства! Чрезъ это ты и все общество твое возстаете на Ягвэ; а Ааронъ — что онъ, чтобы роптать на него? — И послалъ Моисей звать Датана и Абирама сыновъ Эліада; и сказали: не пойдемъ. Или мало что вывелъ насъ изъ земли, текущей млекомъ и медомъ, чтобы умертвить

насъ въ пустынѣ, — что еще начальствовать хочешь какъ начальникъ надъ нами? Такъ-то въ землю текущую млекомъ и медомъ ввелъ ты насъ и далъ намъ въ наслѣдіе поля и виноградники? Не вырвешь ли и глаза у людей этихъ? — не пойдемъ. — И прискорбно стало Моисею весьма, и сказалъ онъ Ягвэ: Не обращайся къ приношеніямъ ихъ! И осла одного не взялъ я отъ нихъ, и не обидѣлъ никого изъ нихъ. — И сказалъ Моисей Кораху: ты и все общество твое да будутъ предъ лицемъ Ягвэ, ты, они и Ааронъ — завтра. И возьмутъ каждый курильницу свою и положатъ на нее куренія и принесутъ предъ лице Ягвэ каждый курильницу свою — двѣсти пятьдесятъ курильницъ, — и ты и Ааронъ каждый курильницу свою. — И взяли каждый курильницу свою и снабдили ихъ огнемъ и положили на нихъ куренія и стали у входа въ шатеръ завѣта, — и Моисей и Ааронъ (также). И собралъ на нихъ Корахъ все общество ко входу въ шатеръ завѣта; и явилась Слава Ягвэ всему обществу. И говорилъ Ягвэ съ Моисеемъ и съ Аарономъ и сказалъ: отдѣлитесь отъ этого общества и пожру ихъ мгновенно. — Они же пали на лица свои и сказали: Боже духовъ всякой плоти! человѣкъ одинъ [98] согрѣшилъ, а на все общество воспламенишься? — И говорилъ Ягвэ Моисею и сказалъ: говори обществу и скажи: отойдите кругомъ отъ жилищъ Кораха, Датана и Абирама. — И всталъ Моисей и пошелъ къ Датану и Абириму, и пошли за нимъ старѣйшины Израилевы. И говорилъ съ обществомъ и сказалъ: отступите теперь отъ шатровъ мужей нечестивыхъ сихъ и не касайтесь ничего принадлежащаго имъ, дабы не приложиться вамъ ко всѣмъ грѣхамъ ихъ. И отступили (всѣ) отъ жилищъ Кораха, Датана и Абирама кругомъ; а Датанъ и Абирамъ выйдя стояли у входа въ шатры свои, и жены ихъ и сыны и младенцы ихъ. И сказалъ Моисей: въ томъ познаете, что Ягвэ послалъ меня дѣлать всѣ дѣла сіи, а не изъ (собственнаго) сердца моего (дѣлаю ихъ): если смертью всякаго человѣка умрутъ они и судьба всѣхъ людей постигнетъ ихъ, — не Ягвэ послалъ меня. Если же новое дѣло сотворитъ Ягвэ, и разверзнетъ земля зѣвъ свой и поглотитъ ихъ и все что у нихъ, и сойдутъ живыми въ шеолъ [99], — тогда познаете, что мужи сіи хулили Ягвэ. — И было, какъ кончилъ онъ говорить всѣ эти слова, — разступилась

[98] Т. е. по смыслу — единичные лю ди.

[99] Въ преисподнюю.

земля, что подъ ними. И разверзла земля зѣвъ свой и поглотила ихъ и домы ихъ и всякаго человѣка, что съ Корахомъ и все имущество. И сошли они со всѣмъ, что у нихъ, живьемъ въ шеолъ; и покрыла ихъ земля и истребились изъ среды собора. И весь Израиль, что вокругъ нихъ, побѣжалъ отъ крика ихъ; ибо говорили, да не поглотитъ насъ земля. — А между тѣмъ огонь вышелъ отъ Ягвэ и пожралъ двѣсти пятьдесятъ мужей, принесшихъ куренія» (Числа гл. XVI).

Выставляя противъ Моисея отвлеченный принципъ всеобщаго священства, вожди мятежнаго общества не скрыли и другихъ болѣе реальныхъ мотивовъ своего недовольства противъ избранника Божія: Ты вывелъ насъ, говорили они, изъ земли Египетской, гдѣ мы наслаждались всякими благами, а въ другую, обѣщанную землю съ полями и виноградниками ты насъ не привелъ и не можешь привести, потому что Египетъ и есть та настоящая земля, текущая медомъ и млекомъ. Или хочешь вырвать у насъ глаза, т. е. заставить насъ вопреки очевидности вѣрить въ твои обѣщанія, когда мы умираемъ въ пустынѣ. Если бы такимъ образомъ эти люди, прикрываясь знаменемъ всеобщаго священства, восторжествовали надъ Моисеемъ и Аарономъ, то мы можемъ знать, что бы изъ этого произошло. Народъ еврейскій, и безъ того уже тосковавшій по мясу и овощамъ египетскимъ, съ радостью вернулся бы подъ предводительствомъ новыхъ вождей въ Египетъ, гдѣ былъ бы порабощенъ и уничтоженъ. Такимъ образомъ хотя всеобщее священство есть истинный принципъ теократіи, но ложное примѣненіе этого истиннаго принципа подавило бы въ самомъ зародышѣ дѣйствительное осуществленіе національной, а чрезъ нее и вселенской теократіи. И во всей послѣдующей религіозной исторіи каждый разъ какъ знамя всеобщаго священства будетъ воздвигаться противъ богоучрежденной іерархіи, мы можемъ знать заранѣе и дѣйствительные мотивы такого предпріятія и его возможные результаты въ случаѣ успѣха. И тутъ опять реальной основой всего дѣла будетъ желаніе вернуться въ землю Египетскую, т. е. къ рабству духа въ довольствѣ плоти; и тутъ опять главный упрекъ духовнымъ вождямъ будетъ тотъ, что они вывели человѣчество изъ его натуральной чувственной жизни и ввели его въ пустыню спиритуализма и аскетизма; и тутъ опять невѣріе въ ту обѣтованную землю полнаго духовно-чувственнаго блаженства, въ которую ведетъ этотъ пустынный путь. И тутъ опять въ случаѣ успѣха возвращеніе — подъ знаменемъ свободы

и равенства — къ постыдному рабству низшимъ силамъ природы и въ лучшемъ случаѣ къ довольству сытаго животнаго. — Мы всѣ священники, всѣ имѣемъ право на самостоятельность; слѣдовательно имѣемъ право самостоятельно вернуться въ Египетъ. Вотъ всегдашнее разсужденіе враговъ теократіи, употребляющихъ теократическій идеалъ какъ наилучшее средство противъ его дѣйствительнаго осуществленія.

Право всѣхъ на святость или всеобщее священство существуетъ лишь въ возможности (in potentia); дѣйствительное же пользованіе этимъ правомъ должно быть добыто чрезъ подчиненіе закону Божію: ритуальному *закону жертвы*, освящающему *начало* всѣхъ нашихъ путей; іерархическому *закону общественнаго строенія*, создающему для каждаго человѣка *среду*, органически приспособленную къ воспріятію и проведенію дѣйствія Божія въ массу человѣчества; наконецъ религіозно-нравственному *закону жизни*, согласующему всѣ *дѣйствія* человѣческія съ требованіемъ правды и любви Божіей.

XVIII.

Жертва очищаетъ грѣхи прошедшаго, іерархическій строй общества даетъ настоящую форму народному тѣлу, религіозно-нравственныя заповѣди должно обезпечить народную жизнь въ будущемъ, онѣ даны народу да будетъ живъ ими.

«И нынѣ, Израиль, — говоритъ Моисей — внимай уставамъ и узаконеніямъ, которымъ я научаю васъ дѣлать ихъ да живы будете и войдете и завладѣете землею, которою Ягвэ, Богъ отцевъ вашихъ, даетъ вамъ» (Второз. IV, 1).

«Храня храните заповѣди Ягвэ Бога вашего и свидѣтельства Его и уставы Его, что заповѣдалъ тебѣ. И дѣлай справедливое и доброе въ глазахъ Ягвэ, да благо будетъ тебѣ и войдешь и овладѣешь землею доброю, о ней же клялся Ягвэ отцамъ твоимъ» (Второз. VI, 17, 18).

«Всѣ заповѣди, что я заповѣдаю тебѣ нынѣ, — храните ихъ для дѣланія (ишмерун лаасот) да живы будете и возрастете и войдете и завладѣете землею, о ней же клялся Ягвэ отцамъ вашимъ» (Второз. VIII, 1).

Законъ жертвы требуетъ самоотреченія, законъ общественнаго строя требуетъ подчиненія, законъ требуетъ любви.

«Слушай, Израиль, Ягвэ Богъ нашъ Ягвэ единъ. И возлюбишь Ягвэ Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ и всею душою твоею и всею силою твоею» (Второз. VI, 4, 5).

Въ богочеловѣческомъ союзѣ любовь основана на взаимности: Израиль долженъ любить Ягвэ потому, что Ягвэ прежде возлюбилъ и избралъ Израиля.

«Тебя избралъ Ягвэ Богъ твой да будешь Ему въ народъ собственный (леам сегула̀) изо всѣхъ народовъ, что на лицѣ земли. Не изъ-за многочисленности вашей среди всѣхъ народовъ принялъ васъ Ягвэ и избралъ васъ, ибо вы малѣйшій изо всѣхъ народовъ; — но *изъ того, что возлюбилъ васъ Ягвэ,* и дабы соблюсти клятвы, коими клялся отцамъ вашимъ, вывелъ Ягвэ васъ рукою крѣпкою и освободилъ изъ дома работъ, изъ руки фараона царя Египетскаго» (Второз. VII, 5—8).

«Се, Ягвэ Богу твоему (принадлежитъ) небо и небеса небесъ, земля и все, что на ней. Но лишь къ отцамъ вашимъ пріязнь Ягвэ и возлюбилъ онъ ихъ и избралъ сѣмя ихъ послѣ нихъ — васъ (избралъ) изо всѣхъ народовъ какъ днесь (явно). Такъ обрѣжьте крайнюю плоть сердецъ вашихъ и жестоковыйными не будьте больше» (Второз. X, 14—6).

Любовь Ягвэ къ Израилю есть любовь отца, воспитывающаго дѣтей своихъ: «Вспомни всю дорогу, которою велъ тебя Ягвэ Богъ твой эти сорокъ лѣтъ въ пустынѣ, дабы смирить тебя, дабы испытать и узнать, что въ сердцѣ твоемъ, сохранишь ли заповѣди Его, или нѣтъ. И смирялъ тебя и заставлялъ голодать и кормилъ манною, которой ты не вѣдалъ и не вѣдали отцы твои, дабы ты позналъ, что не хлѣбомъ однимъ живъ будетъ человѣкъ, но всѣмъ исходящимъ отъ Ягвэ живъ будетъ человѣкъ. — Одежды твои не ветшали на тебѣ и ноги твои не пухли эти сорокъ лѣтъ. Познай же въ сердцѣ твоемъ: какъ воспитываетъ мужъ сына своего, (такъ) Ягвэ Богъ твой воспиталъ тебя» (Второз. XIII, 2—5).

Такъ какъ заповѣдь любви къ Богу основана на взаимности, то и всѣ требованія, вытекающія изъ этой заповѣди, предполагаютъ ту же взаимность. — Какъ Израиль долженъ прежде всего быть *вѣренъ* Ягвэ Богу своему и не замѣнять его никакими другими богами, такъ и Ягвэ, избравши себѣ народъ Израильскій, остается ему вѣренъ и не замѣняетъ его никакимъ другимъ народомъ. Какъ Израиль долженъ доказывать свою любовь къ Богу на дѣлѣ, исполняя заповѣди Божіи,

такъ и Богъ дѣлами доказываетъ свою любовь къ Израилю, исполняя данныя ему (еще въ лицѣ праотцевъ) обѣщанія. Если наконецъ Богъ требуетъ отъ Израиля, чтобы изъ любви къ Нему (Богу) онъ (Израиль) былъ *святъ*, то это требованіе основывается на томъ, что любящій долженъ быть однороденъ съ предметомъ любви своей. «Будьте святы, потому что Я святъ».

Такъ какъ Богъ требуетъ любви къ Себѣ отъ Израиля лишь потому, что Онъ самъ возлюбилъ этотъ народъ и слѣдовательно для блага этого народа, то требованіе любви Божіей естественно переходитъ въ требованіе человѣколюбія или любви къ ближнему.

«И возлюбишь ближняго твоего или себя: Я Ягвэ (Веагабта лерээкà камокà ани Ягвэ)» (Лев. XIX, 18).

Эта вторая основная заповѣдь, обусловленная первою (ради чего и прибавлено: Я Ягвэ), относится, какъ положительный и обязательный законъ, не къ *чувству* любви (что есть дѣло благодати, а не закона), а лишь къ той солидарности между каждымъ и всѣми, въ силу коей всякій долженъ сообразовать свои дѣйствія съ благомъ другихъ какъ со своимъ собственнымъ. Эта солидарность необходима прежде всего для сохраненія и возрастанія того народа, который возлюбленъ Богомъ не только для него самого, но и избранъ какъ орудіе и средство для спасенія всего человѣчества.

Благо народа Израильскаго въ его цѣлости — вотъ собственная непосредственная цѣль всѣхъ заповѣдей человѣколюбія въ законодательствѣ Моисеевомъ. Поэтому при исполненіи этихъ заповѣдей личныя чувства вражды не должны имѣть никакого значенія. Какъ членъ національной теократіи Израильтянинъ долженъ быть такъ же солидаренъ со своимъ личнымъ врагомъ, какъ и со своимъ ближайшимъ другомъ. «Если встрѣтишься съ быкомъ врага твоего или съ осломъ его заблудившимся, возвратясь верни его ему. — Если увидишь осла, принадлежащаго ненавистному твоему, павшаго подъ бременемъ его, берегись оставить его такъ: оставь дѣло свое и займись съ нимъ» (Исх. XXIII, 4, 5).

Мы не найдемъ въ законодательствѣ Моисеевомъ заповѣди о *любви* къ врагамъ. Любить враговъ есть совершенство; но путь къ совершенству — помогать врагамъ въ бѣдѣ несмотря на свои личныя чувства; пренебрегающіе этимъ законнымъ путемъ едва ли могутъ когда-нибудь достигнуть евангельской цѣли.

Если опредѣляющая идея Моисеева законодательства — солидар-

ность всего Израиля въ его теократической цѣлости — заставляетъ истиннаго Израильтянина видѣть брата въ *личномъ* врагѣ, то тѣмъ самымъ съ другой стороны враги Израильскаго общества и его теократіи должны быть истребляемы безпощадно, несмотря ни на какія личныя связи и привязанности. Въ случаѣ важныхъ преступленій, подрывающихъ основы теократическаго союза (явная измѣна Ягвэ, склоненіе другихъ къ идолопоклонству и т. д.), ближайшіе родные преступника должны быть его обвинителями и даже исполнителями казни.

Идея общественной солидарности, заставляющая каждаго относиться къ другимъ не только съ точки зрѣнія своей, но также и ихъ собственной пользы — эта идея проникаетъ всю положительную часть Моисеева нравственнаго и гражданскаго законодательства. Такъ какъ теократическое общество основано на союзѣ съ Богомъ, то всякій Израильтянинъ, вѣрный этому союзу, каково бы ни было его внѣшнее положеніе, имѣетъ полную цѣну въ глазахъ Божіихъ и полное право на поддержку своихъ ближнихъ. Отсюда въ торѣ множество узаконеній и заповѣдей, запрещающихъ всякую эксплуатацію и обезпечивающихъ для слабыхъ и бѣдныхъ членовъ общества свободу и достоинство человѣческое.

«Никакой вдовы и сироты не обижай. — Если обижая обидишь ихъ, и если вопія возопіютъ ко Мнѣ, то слушая услышу вопль ихъ (Исх. XXII, 21, 22). — Если сребро будешь ссуждать народу моему, бѣдняку среди тебя, не будь ему вымогателемъ и не налагай на него роста. Если въ залогъ возьмешь плащъ ближнаго твоего, — до захода солнца возврати ему. Ибо это одежда его единственная: она прикрытіе кожи его, чтобы спать въ ней. И будетъ, что возопіетъ ко Мнѣ, и услышу, ибо милостивъ Я» (ib. 25, 26).

«Пожиная жатву въ землѣ вашей не дожинай до концовъ поля твоего и собирая не подбирай колосьевъ. И виноградника твоего не обирай вплоть и упавшихъ гроздій не подбирай: бѣдняку и страннику оставь ихъ, — Я Ягвэ Богъ вашъ (Лев. XIX, 9, 10). Не обижай ближняго своего и не притѣсняй его; не оставляй плату наемника у себя до утра. Не хули глухого и предъ лицемъ слѣпого не полагай преткновенія; и бойся Бога твоего, — Я Ягвэ» (ib. 13, 14).

«Если обѣднѣетъ братъ твой и умалится рука его (т. е. сила) предъ тобою, то держи его какъ странника и присельника и пусть живетъ съ тобою. Не бери съ него роста и лихвы и бойся Бога

твоего, и пусть живетъ братъ твой съ тобою. Серебра твоего не давай ему въ ростъ и за лихву не давай пищи твоей. Я Ягвэ Богъ вашъ, выведшій васъ изъ земли Мицраимъ дать вамъ землю Кенаанъ, чтобы быть вамъ въ Бога. И если обѣднѣетъ братъ твой у тебя и продастся тебѣ, то не порабощай его служеніемъ рабскимъ» (Лев. XXV, 35—39).

«Не исчезнетъ бѣдный изъ среды земли; поэтому-то Я заповѣдаю тебѣ, говоря: раскрывая раскрой руку твою брату твоему, убогому твоему и бѣдному твоему въ землѣ твоей» (Второз. XV, 11).

«Когда будешь строить домъ новый, то сдѣлай загородку на крышѣ твоей и не навлеки крови на домъ твой, если бы кто-нибудь падая упадетъ съ него» (Второз. XXII, 8).

«Не выдавай господину раба его, прибѣжавшаго къ тебѣ отъ господина своего. Съ тобою да обитаетъ среди твоихъ въ мѣстѣ, которое изберетъ, въ одномъ изъ добрыхъ обиталищъ твоихъ, и не притѣсняй его» (Второз. XXIII, 16, 17).

«Не бери роста съ брата твоего, ни роста сребромъ, ни роста пищей, ни роста всякою вещью, которая дается взаймы» (ib. 20).

«Если пойдешь въ виноградникъ ближняго твоего, то ѣшь гроздій сколько душѣ твоей угодно, но въ посуду свою не клади. Если пойдешь на ниву ближняго твоего, то срывай колосья рукою твоею, но серпа не запускай въ жатву ближняго твоего» (ib. 25, 26).

«Мужъ новобрачный, когда взялъ жену себѣ, да не идетъ въ ополченіе и да не возлагается на него никакое дѣло; свободенъ да будетъ въ домѣ своемъ годъ одинъ и да увеселяетъ жену свою, которую взялъ. — Не бери въ залогъ верхняго и нижняго жернова: ибо душу онъ заложилъ» (Второз. XXIV, 5, 6).

«Если ссудишь ближняго твоего чѣмъ-нибудь взаймы, не входи въ домъ его, чтобы взять залогъ у него; снаружи постой, и тотъ мужъ, которому ты далъ взаймы, вынесетъ тебѣ залогъ наружу. А если мужъ бѣдный онъ, не ложись спать съ залогомъ его: возвращая верни ему залогъ его при заходѣ солнца и пусть спитъ въ одеждѣ своей и благословитъ тебя, и это тебѣ будетъ въ праведность предъ лицемъ Ягвэ Бога твоего. — Не задерживай платы неимущему и убогому изъ братьевъ твоихъ или изъ поселенцевъ, что въ землѣ твоей, въ воротахъ твоихъ; въ день его отдавай плату его, и да не зайдетъ надъ нею солнце: ибо бѣднякъ онъ и платою носитъ душу свою, — чтобы не воззвалъ онъ на тебя къ Ягвэ и не было бы на тебѣ грѣха. Да не

умираютъ отцы за сыновей, и сыновья да не умираютъ за отцевъ: каждый за грѣхъ свой умираетъ. — Да не нарушается право странника сироты и да не берется въ залогъ платье вдовы. Помни, что рабомъ былъ ты въ Мицраимѣ, и освободилъ тебя Ягвэ Богъ твой оттуда; потому-то я и запрещаю тебѣ дѣлать такія дѣла. — Когда жать будешь жатву въ полѣ твоемъ и уронишь снопъ въ полѣ, не возвращайся, чтобы подобрать его: страннику, сиротѣ и вдовѣ будетъ онъ, дабы благословилъ тебя Ягвэ Богъ твой и во всякомъ дѣлѣ рукъ твоихъ. Когда ты отрясешь маслины свои, не отрясай ихъ другой разъ: страннику, сиротѣ и вдовѣ будетъ (это). Когда будешь собирать виноградъ свой, не подбирай за собою: страннику, сиротѣ и вдовѣ будетъ (это). И помни, что рабомъ былъ ты въ землѣ Мицраимъ, поэтому то я запрещаю тебѣ дѣлать такія дѣла» (ib. 10—22).

Кромѣ отдѣльныхъ постановленій, которыми во имя солидарности цѣлаго Израиля уравновѣшиваются слишкомъ рѣзкія различія въ распредѣленіи экономическаго благосостоянія, ту же самую цѣль въ болѣе широкихъ и значительныхъ размѣрахъ имѣетъ въ виду великое теократическое учрежденіе троякой субботы (покоя): субботы седьмого дня, субботы седьмого года и субботы пятидесятаго (юбилейнаго) года.

XIX.

Въ теократіи служеніе Творцу нераздѣльно съ собственнымъ благомъ творенія. Эту нераздѣльность мы находимъ во всѣхъ теократическихъ указаніяхъ; она же ясно выражается и въ установленіи субботы. Если въ десятословіи это установленіе отнесено непосредственно къ Богу: день же седьмый суббота Господу Богу твоему, — то въ другихъ текстахъ торы цѣль субботы прямо опредѣляется благомъ самого творенія: «шесть дней твори дѣла твои, день же седьмой успокоишься, дабы отдохнулъ волъ твой и оселъ твой и дабы благодушествовалъ сынъ рабы твоей и рабочій-чужакъ» (Исх. XXIII, 12).

Установленіе субботы вноситъ равенство въ среду каждой семьи: всѣ, принадлежащіе къ еврейской семьѣ (не исключая даже домашнихъ животныхъ), равно празднуютъ, равно покоются въ седьмой день. — Седьмой годъ уравниваетъ между собою отдѣльныя семьи, даетъ свободу и обезпечиваніе тѣмъ обѣднѣвшимъ Израильтянамъ — отцамъ семейства, которые были вынуждены неблагопріятными обстоятельствами вступить въ обязательныя отношенія къ своимъ болѣе сча-

стливымъ согражданамъ. Всякій батракъ-еврей на седьмой годъ не только отпускался на волю, но бывшій хозяинъ долженъ былъ еще снабдить его всѣмъ необходимымъ изъ своихъ стадъ и съѣстныхъ запасовъ (Второз. XV). Но если благодаря этому закону не могъ образоваться въ Израилѣ постоянный классъ рабовъ, то могъ однако явиться классъ бездомныхъ бѣдняковъ, перебивающихся то милостынею, то временною кабалою. Чтобы воспрепятствовать этому законъ седьмого года восполняется закономъ юбилейнаго (пятидесятаго) года, уравнивающаго всю землю Израильскую на основаніи слѣдующаго истинно теократическаго принципа: «Землю же не продавайте навсегда; ибо Моя земля, а вы странники и пришельцы предо Мною» (Лев. XXV, 23). Итакъ, въ пятидесятый годъ всѣ поземельные участки должны были возвращаться тѣмъ родамъ, которые владѣли ими первоначально. Вслѣдствіе неравномѣрнаго размноженія семействъ и различія другихъ обстоятельствъ этимъ закономъ конечно не достигалось полное уравненіе имуществъ, — чего и не требуется, но имъ рѣшительно устранялось раздѣленіе Израиля на два рѣзко противопоставленные другъ другу класса имущихъ и неимущихъ, экономическихъ рабовладѣльцевъ и рабовъ. Періодическіе передѣлы во всякомъ случаѣ полагали извѣстныя границы какъ накопленію богатствъ въ однихъ родахъ, такъ и разоренію другихъ. Бѣдные всегда будутъ въ Израилѣ, но никогда не будетъ въ немъ (по субботнему и юбилейному закону) двухъ крайностей, равно нарушающихъ нравственное достоинство человѣка: *даровой собственности безъ всякаго труда и вынужденнаго труда безъ всякой собственности.*

Сводя къ единству разсмотрѣнныя нами существенныя черты Моисеева законодательства, мы находимъ одну главную мысль, проникающую все это законодательство и которую мы можемъ назвать теократическою идеей религіознаго и соціальнаго оправданія. Согласно этой идеѣ внутреннее сочетаніе человѣка съ Божествомъ должно быть оправдано на дѣлѣ, должно быть осуществлено во всей человѣческой дѣйствительности. Если религія требуетъ, чтобы грѣшный человѣкъ обратился къ Богу и внутренно подчинился Ему, то теократическій законъ, не довольствуясь этимъ внутреннимъ обращеніемъ и подчиненіемъ, обязываетъ человѣка искупить свой грѣхъ дѣйствительною жертвой. Какъ дѣйствителенъ былъ грѣхъ, такъ же дѣйствительно

должно быть и искупленіе, и только чрезъ это человѣкъ получаетъ дѣйствительную свободу. Если, далѣе, *идеалъ* теократіи требуетъ, чтобы всѣ люди были равноправными членами Царства Божія — царскимъ священствомъ, — то теократическій законъ, не останавливаясь на этомъ отвлеченномъ правѣ, устанавливаетъ условія, необходимыя для его дѣйствительнаго осуществленія, — для того чтобы сдѣлать изъ всѣхъ людей дѣйствительно полноправныхъ гражданъ теократическаго государства; въ виду дѣйствительнаго нравственнаго, умственнаго и физическаго неравенства людей законъ Божій не довольствуется словеснымъ провозглашеніемъ всеобщаго равенства, а устанавляетъ такую общественную организацію, которая не только обусловливаетъ постепенное воспитаніе всего народа, до духовнаго совершеннолѣтія, но вмѣстѣ съ тѣмъ посредствомъ особыхъ теократическихъ органовъ сообщаетъ всѣмъ тѣ религіозныя блага, которыя могутъ быть самостоятельно достигнуты лишь немногими.

Признавая наконецъ высшимъ принципомъ *жизни* любовь къ Богу и ближнимъ, теократическій законъ не оставляетъ эту любовь въ области случайныхъ субъективныхъ чувствъ, а закрѣпляетъ ее практическимъ требованіемъ общественной солидарности. Законъ Божій не допускаетъ, чтобы сытый давалъ голодному вмѣсто хлѣба и рыбы — камень добрыхъ словъ и змѣю лицемѣрнаго сочувствія. — Давая благотворительности санкцію положительнаго закона, теократія не только помогаетъ благотворимымъ, но и воспитываетъ благотворящихъ, и не только улучшаетъ отдѣльныхъ людей, но и создаетъ *праведную общественную среду, въ которой человѣческая свобода, добытая черезъ жертву, ограничивается для любви.*

———

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.

Завершеніе національной теократіи развитіемъ трехъ властей: первосвященской, царской и пророческой — и переходъ къ вселенской теократіи.

I.

Національная теократія основана на *свободномъ договорѣ* народа съ Богомъ и имѣетъ ближайшею цѣлью обезпеченіе народнаго существованія, а высшая окончательная цѣль этого союза есть полнота богочеловѣческой жизни.

Какъ нѣкогда единоличный Израиль — Іаковъ, послѣ откровенія Божія въ видѣніи, не ограничился свидѣтельствомъ своей вѣры, но заключилъ съ Богомъ *условіе* для обезпеченія своей жизни [100], такъ точно и Израиль собирательный — народъ сыновъ Израилевыхъ — послѣ чудесныхъ явленій и дѣйствій Божіихъ въ Египтѣ и въ пустынѣ не останавливается на созерцаніи Божества, но заключаетъ съ Ягвэ *договоръ,* въ которомъ обѣщаетъ ему вѣрность и послушаніе, а отъ Него принимаетъ обѣщаніе сохранить, возрастить и возвеличить національное существованіе Израиля. Израиль прежде всего хочетъ *жить,* и религія имѣетъ для него значеніе не какъ созерцаніе Божества, а какъ *условіе* дѣйствительной жизни. Не напрасно св. Писаніе, разсказавши, какъ старшины Израильскіе восходили съ Моисеемъ и Аарономъ на гору и созерцали тамъ славу Божію, — прибавляетъ: «И послѣ того, какъ они видѣли Бога, ѣли и пили они» (Исх. XXIV, 11).

Эта поспѣшность ѣсть и пить послѣ созерцанія Божества харак-

---

100 См. выше, во второй книгѣ.

теризуетъ еврейскій матеріализмъ, но именно тотъ *религіозный* матеріализмъ, о которомъ мы говорили въ предыдущей книгѣ; — ибо обыкновенный матеріалистъ ѣстъ и пьетъ, не дожидаясь божественныхъ видѣній. — Если Израиль, въ силу своего чувственнаго характера, никогда не забываетъ о матеріальной жизни, то, съ другой стороны, въ силу своей религіозности, онъ обусловливаетъ эту жизнь закономъ Божіимъ, а въ силу развитой въ немъ самостоятельности человѣческаго духа самый этотъ законъ получаетъ форму свободнаго договора между народомъ и Богомъ.

Кромѣ прежняго предварительнаго завѣта съ праотцами, кромѣ фактическаго союза, заключеннаго при самомъ исходѣ изъ Египта, народъ Израильскій три раза при различныхъ обстоятельствахъ вступаетъ въ формальный и торжественный договоръ *(берит)* съ Ягвэ.

Первый разъ такой договоръ заключенъ у горы Божіей, въ виду чрезвычайныхъ явленій силы и славы Божіей, тѣмъ самымъ поколѣніемъ Израильскимъ, которое вышло изъ Египта (Исх. XXIX, Второз. V). Здѣсь народъ находится подъ непосредственнымъ впечатлѣніемъ величественнаго дѣйствія Божія, и слѣдовательно нравственная свобода его можетъ представляться въ извѣстномъ смыслѣ связанною. Поэтому договоръ вторично возобновляется въ предѣлахъ Моабскихъ (передъ смертью Моисея), безъ прямого присутствія Божія и при томъ другимъ поколѣніемъ, родившимся въ пустынѣ и лишь по слуху знавшимъ о Египетскомъ рабствѣ и о чудесномъ избавленіи отъ этого рабства.

«Вотъ слова завѣта *(дибрэй габберит)*, что заповѣдалъ Ягвэ Моисею заключить съ сынами Израилевыми въ землѣ Моабъ, кромѣ завѣта, который заключилъ съ ними въ Хорэбѣ.

«И созвалъ Моисей всего Израиля и сказалъ имъ: — Вы ополчились сегодня — всѣ вы — предъ лицемъ Ягвэ Бога вашего: головы родовъ вашихъ, старѣйшины ваши, надзиратели ваши, всякій мужъ Израильскій; дѣти ваши и жены ваши и странникъ твой, что среди ополченій твоихъ, и отъ дровосѣковъ твоихъ до водоносовъ твоихъ, — при вступленіи твоемъ въ завѣтъ (биб'рит) Ягвэ Бога твоего и въ клятву, которую Ягвэ Богъ твой заключилъ съ тобою днесь; дабы возставить тебя днесь Ему въ народъ, а Онъ будетъ тебѣ въ Бога, какъ Онъ говорилъ тебѣ и какъ клялся отцамъ твоимъ, Аврааму, Исааку и Іакову. И не съ вами одними я заключаю завѣтъ сей и клятву сію, но какъ съ вами, что стоите здѣсь сегодня предъ лицемъ

Ягвэ Бога нашего, такъ и съ тѣми, которыхъ нѣтъ здѣсь нынѣ» (Второз. XXVIII, 69, XXIX, 1, 9—14).

«Заповѣдь же эта, которую я заповѣдую тебѣ нынѣ, — не скрыта она отъ тебя и не далека она. Не въ небесахъ она, чтобы сказать: кто взойдетъ у насъ на небо и возьметъ ее? и не за предѣлами моря она, чтобы сказать: кто перейдетъ у насъ предѣлы моря и возьметъ ее намъ, да услышимъ ее и сотворимъ ее. Ибо близко къ тебѣ слово это [101] весьма: въ устахъ твоихъ и въ сердцѣ твоемъ дабы сотворить его. Смотри: положилъ я предъ лицемъ твоимъ днесь жизнь и добро, смерть и зло; — въ томъ, что я заповѣдую тебѣ нынѣ, да любишь Ягвэ Бога твоего, чтобы ходить путями Его и хранить заповѣди Его и уставы Его и узаконенія Его, — и заживешь и умножишься, и благословитъ тебя Ягвэ Богъ твой въ землѣ, куда ты идешь, чтобы завладѣть ею. Если же ты отвратишь сердце твое и не послушаешься и допустишь соблазнить тебя и поклонишься богамъ другимъ и послужишь имъ, — возвѣщаю вамъ днесь, что погибая погибнете, и не продлятся дни ваши на землѣ, куда теперь переходите черезъ Іорданъ, идти въ нее, чтобы завладѣть ею. Свидѣтельствуюсь вамъ днесь небомъ и землею: жизнь и смерть положилъ я предъ лицемъ твоимъ, — благословеніе и проклятіе; и избери жизнь, дабы жить тебѣ и сѣмени твоему. Да возлюбишь Ягвэ Бога твоего, чтобы слушать гласа Его и быть привязаннымъ къ Нему. Ибо въ этомъ жизнь твоя и долгота дней твоихъ при обитаніи на землѣ, о которой клялся Ягвэ отцамъ твоимъ, Аврааму, Исааку и Іакову, — что дастъ имъ» (Второз. XXV, 11—20).

При этомъ вторичномъ договорѣ Ягвэ не показывалъ своей сверхъестественной силы и тѣмъ предоставлялъ просторъ человѣческой свободѣ; но и здѣсь народъ Израильскій, находясь на границѣ между пустыней и обѣщанною землею, былъ до нѣкоторой степени связанъ самою этою неопредѣленностью своего положенія. Поэтому договоръ возобновляется въ *третій* разъ послѣ завоеванія земли Кенаанской Іисусомъ Навиномъ, когда Израиль оказался въ такомъ же самостоятельномъ и опредѣленномъ положеніи, какъ и всякій другой народъ, и когда выросло третье поколѣніе евреевъ, не видавшее ни чудеснаго исхода изъ Египта, ни столь же чудеснаго странствованія по пустынѣ.

---

[101] Или: дѣло это, — еврейское *гаддабар* означаетъ и то, и другое понятіе.

«И собралъ Іегошуа всѣ колѣна Израилевы въ Шкэмъ; и призвалъ старѣйшинъ Израиля и начальниковъ его и судей его и надзирателей его, и ополчились они предъ лицемъ Божіимъ. И сказалъ Іегошуа всему народу: такъ говоритъ Ягвэ Богъ Израилевъ. За рѣкою (Евфратомъ) жили отцы ваши отъ вѣка — Тэрахъ отецъ Авраама и отецъ Нахора; и *служили они богамъ другимъ*. И взялъ Я отца вашего Авраама изъ-за рѣки и водилъ его по всей землѣ Кенаанъ; и возрастилъ сѣмя его и далъ ему Исаака. И далъ Исааку Іакова и Эсава; и далъ Эсаву гору Сэиръ во владѣніе ему; Іаковъ же и сыны его сошли въ Мицраимъ». Напомнивши затѣмъ народу главныя событія Исхода, страствія въ пустынѣ и завоеванія Кенаана, сынъ Навиновъ предлагаетъ Израилю на свободный выборъ: или вѣрно служить Ягвэ, или же обратиться къ другимъ богамъ. «Итакъ, признайте Ягвэ и служите Ему нерушимо и вѣрно; и бросьте боговъ, которымъ служили отцы ваши за рѣкою и въ Египтѣ, и служите Ягвэ. *Если же зло въ очахъ вашихъ служить Ягвэ,* — выберите себѣ нынѣ, кому будете служить: богамъ ли, которымъ служили отцы ваши, что за рѣкою, или богамъ амореевъ, въ чьей землѣ вы живете? Я же и домъ мой будемъ служить Ягвэ. — И отвѣчалъ народъ и сказалъ: Проклятіе на насъ, если оставимъ Ягвэ, чтобы служить богамъ другимъ. Ибо Ягвэ Богъ нашъ. — Онъ вывелъ насъ и отцевъ нашихъ [102] изъ земли Мицраимъ, изъ дома рабства и сотворилъ Онъ въ глазахъ нашихъ эти знаменія великія и хранилъ насъ во всей дорогѣ, которою мы шли и во всѣхъ народахъ, среди которыхъ мы проходили. И прогналъ Ягвэ всѣ народы и амореевъ, обитающихъ землю, отъ лица нашего; итакъ мы будемъ служить Ягвэ, ибо Онъ Богъ нашъ. — И сказалъ Іегошуа народу: не возможете вы служить Ягвэ, ибо Божество святое Онъ (элогим кедошим гу), богъ ревнитель (эл ка́но). Онъ не понесетъ преступленій вашихъ и грѣховъ вашихъ. Какъ (потомъ) оставите Ягвэ и начнете служить Божеству чужому, — и обратится Онъ и сотворитъ зло вамъ и погубитъ васъ послѣ того, какъ Онъ благодѣтельствовалъ вамъ. — И сказалъ народъ Іегошуѣ: нѣтъ, ибо Ягвэ будемъ служить. — *И сказалъ Іегошуа народу: свидѣтели вы сами, что вы выбрали себѣ Ягвэ служить Ему. — И сказали: — Свидѣтели.* — Итакъ выбросьте божество чужое, что среди васъ и склоните сердце ваше къ Ягвэ, Богу Израилеву. — И сказалъ народъ Іего-

102 Т. е. насъ въ лицѣ отцевъ нашихъ.

шуѣ: — Ягвэ Богу нашему послужимъ и гласа Его послушаемъ. — И заключилъ Iегошуа договоръ *(берит)* за народъ въ оный день и положилъ ему уставъ и законъ (хок умишпат) въ Шекемѣ. И написалъ Iегошуа слова сіи въ книгу законоученія Божія (сэфэр торат элогим); и взялъ *камень великій* и поставилъ его тамъ *подъ дубомъ*, что *въ святилищѣ Ягвэ*. И сказалъ Iегошуа всему народу: — вотъ камень сей будетъ у насъ свидѣтелемъ, ибо онъ слышалъ всѣ рѣчи Ягвэ, что онъ говорилъ съ нами [103], и будетъ у васъ свидѣтелемъ, чтобы вы не отреклись отъ Бога вашего. — И отослалъ Iегошуа народъ, каждаго въ наслѣдіе его» (Іис. Нав. XXIV, 1—4, 14—28).

II.

Троекратный договоръ съ Ягвэ свободно заключенъ *всѣмъ* народомъ Израильскимъ, и ближайшая цѣль этого договора есть сохраненіе *всего* Израиля, какъ собирательнаго существа, въ цѣлости и опредѣленности его національнаго бытія, — именно какъ народа теократическаго, связаннаго съ грядущимъ Богомъ и этою связью обособленнаго ото всѣхъ другихъ народовъ, не служащихъ Грядущему. Мы знаемъ, что теократическая связь съ Ягвэ или служеніе Ему какъ истинному Богу заключаетъ въ себѣ и истинное благо самого Израиля: ибо этотъ грозный Богъ, *являющійся* наружно въ силѣ и правдѣ, — по внутреннему *существу* своему *есть любовь*. — Такъ какъ невозможно достигнуть никакого блага помимо Того, въ Комъ полнота всѣхъ благъ, то теократическое сочетаніе Творца съ твореніемъ есть для послѣдняго единственный путь къ блаженной жизни; и мы видѣли, какъ послѣдовательныя уклоненія отъ этого пути въ исторіи первоначальнаго человѣчества привели его къ конечной гибели. Отъ повторенія такихъ уклоненій слѣдовало прежде всего обезпечить народъ Израильскій, чтобы сохранить въ немъ возстановленный теократическій союзъ.

Мы знаемъ, что по тройственному составу внутренняго существа человѣческаго различается три главныхъ уклоненія отъ истиннаго пути, три основныхъ грѣха: 1) *себялюбіе* и гордость, грѣхъ сердца, самоутвержденіе личнаго духа, нарушающее солидарность человѣчества и приводящее къ *братоубійству;* 2) плотское *невоздержаніе*, грѣхъ

[103] Т. е. всѣ рѣчи написаны въ книгѣ закона.

чувственной души, нарушающій владычество духа надъ низшею природой и приводящій къ *растлѣнію* этой природы: 3) *ложное мнѣніе* (грѣхъ ума), нарушающее истинное отношеніе между Богомъ и человѣкомъ, создающее идоловъ, замѣняющее царство Божіе вавилонскимъ столпотвореніемъ, и въ концѣ приводящее человѣчество къ коллективному *умопомѣшательству*.

Грѣхъ Каина, грѣхъ людей предпотопныхъ и грѣхъ послѣпотопнаго язычества, подрывая въ корнѣ теократическій союзъ человѣка съ Богомъ, безусловно несовмѣстимы и съ національною теократіей Израильской. Ибо существенныя условія этой теократіи требуютъ признанія Божественной истины, внутренней солидарности или братства въ человѣческомъ обществѣ и господства человѣка надъ низшей природой. Въ самомъ дѣлѣ, если основное и первоначальное условіе *всякой* теократіи есть сочетаніе человѣка съ Богомъ въ послушаніи, вѣрѣ и всецѣлой преданности, то цѣль этого сочетанія есть не только слава Божія, но и собственно человѣческое благополучіе, которое необходимо предполагаетъ взаимную любовь (братство) и господство человѣка надъ физическимъ міромъ, — ибо безъ этого человѣкъ есть жертва насилія и рабъ смерти.

Итакъ, убійство, развратъ и идолослуженіе безусловно не могутъ быть допущены въ теократію Израильскую, и всякій Израильтянинъ, впадающій въ одинъ изъ этихъ грѣховъ, не только выходитъ вонъ изъ теократическаго союза, но и становится его врагомъ, угрожающимъ его существованію, а потому долженъ быть безпощадно истребленъ. Слѣдуетъ помнить, что теократія Израильская имѣетъ характеръ не личный и не вселенскій, а только національный: ближайшая цѣль ея есть сохраненіе избраннаго *народа* въ его цѣлости, какъ наслѣдія Ягвэ, какъ совершителя судебъ Божіихъ въ мірѣ. При этомъ отдѣльный израильтянинъ имѣетъ значеніе и цѣну лишь поскольку онъ вѣренъ особому призванію своего народа, — поскольку онъ солидаренъ съ теократическимъ цѣлымъ. Богонародный союзъ нисколько не заинтересованъ въ сохраненіи отдѣльнаго лица *какъ такого* [104], если же это лицо не только выступаетъ изъ союза,

---

[104] Съ этимъ связано и то обстоятельство, что мы не находимъ въ Ветхомъ Завѣтѣ никакихъ опредѣленныхъ свѣдѣній объ *индивидуальномъ безсмертіи*. Національная теократія заинтересована не будущею судьбою отдѣльныхъ лицъ, а лишь грядущею славою всего Израиля.

но и противодѣйствуетъ ему, нарушая его основные уставы, то теократическій народъ прямо заинтересованъ въ истребленіи этого лица и обязанъ истребить его.

Такимъ образомъ, хотя всякая теократія, а слѣдовательно и Израильская по существу своему имѣетъ характеръ религіозно-нравственный, но ея національная форма необходимо предполагаетъ и юридическій элементъ: ея уставы требуютъ внѣшней санкціи и получаютъ таковую отъ уголовнаго законодательства.

Карательные законы національной теократіи были лишь необходимымъ средствомъ для удаленія изъ теократическаго организма элементовъ опасныхъ для его существованія. Поэтому они не знаютъ другого наказанія кромѣ смерти [105]. Этой казни подлежали три вышеозначенныя антитеократическія преступленія, именно убійство (намѣренное), развратъ и идолослуженіе. Прочія преступленія, также караемыя смертью, легко могутъ быть сведены къ одной изъ этихъ трехъ категорій. Такъ наносящій удары своимъ родителямъ справедливо приравнивался къ убійцѣ, а собиравшій дрова въ субботу, т. е. ставившій свой низменный интересъ выше святыни Божіей, не безъ основанія почитался за идолослужителя. Впрочемъ, слѣдуетъ вообще замѣтить,что уголовные законы ветхаго завѣта въ значительной мѣрѣ оставались въ области принциповъ, не переходя на практическую почву. Ибо еврейская исторія, какъ ее намъ изображаетъ св. Писаніе, полна убійствами, прелюбодѣяніями и идолослуженіями, при коихъ никому и въ голову не приходило подвергать виновныхъ смертной казни.

III.

Какъ относительно преступниковъ опредѣляющій мотивъ ветхозавѣтнаго законодательства есть единственно лишь стремленіе оградить національную теократію отъ разрушительныхъ элементовъ, такъ тотъ же самый мотивъ опредѣляетъ здѣсь и отношеніе Израиля къ чужимъ народамъ.

Истина единства человѣческаго рода никогда не забывается закономъ Божіимъ и потому, вообще говоря, Израилю предписывается дружелюбное и братское отношеніе съ иноземцами.

105 Наказаніе ударами (не свыше сорока) имѣло не уголовный а лишь дисциплинарный, такъ сказать домашній характеръ, ибо не сопровождалось потерею чести или какихъ-нибудь правъ.

«Чужестранца не мучь и не притѣсняй, ибо чужестранцы были вы въ землѣ Мицраимъ» (Исх. XXIII, 20).

«Чужестранца не притѣсняй: вы знаете душу чужестранца, ибо чужестранцы были вы въ землѣ Мицраимъ» (Исх. XXII, 9).

«И если поселится съ тобою чужестранецъ въ землѣ вашей, не мучь его. Какъ туземецъ изъ вашего народа да будетъ вамъ чужестранецъ, поселившійся съ вами, и люби его, какъ самого себя, ибо чужестранцы были вы въ землѣ Мицраимъ — Я Ягвэ Богъ вашъ» (Лев. XIX, 33, 34).

Хотя Ягвэ для своихъ особыхъ цѣлей заключилъ особый договоръ съ народомъ еврейскимъ, Онъ чрезъ это не пересталъ быть общимъ владыкою всѣхъ народовъ, — Онъ не только даетъ имъ опредѣленныя мѣста на землѣ, но и хранитъ ихъ права и внушаетъ Своему избранному народу быть справедливымъ къ чужимъ племенамъ.

«И обратились мы (повѣствуетъ Моисей) и двинулись по пустынѣ дорогой (къ восточному рукаву) Чермнаго моря, какъ говорилъ мнѣ Ягвэ, и обходили гору Сэиръ дни многіе. И сказалъ мнѣ Ягвэ, говоря: полно вамъ обходить эту гору, — повернитесь на сѣверъ. А народу заповѣдай говоря: вы проходите предѣлами *братьевъ вашихъ*, сыновъ Эсавовыхъ (т. е. *идумейцевъ*), обитающихъ въ Сэирѣ; и они боятся васъ, вы же остерегайтесь весьма, чтобы не воевать съ ними, ибо не дамъ Я вамъ отъ земли ихъ ни пяди; ибо во владѣніе Эсаву далъ Я гору Сэиръ. Пищу покупайте у нихъ за сребро, и ѣшьте; а также воду черпайте у нихъ за сребро, и пейте. Ибо Ягвэ Богъ твой благословилъ тебя во всякомъ дѣлѣ рукъ твоихъ, позналъ хожденіе твое въ пустынѣ великой сей; вотъ сорокъ лѣтъ Ягвэ Богъ твой съ тобою и не нуждаешься ты ни въ чемъ. И миновавши *братьевъ нашихъ, сыновъ Эсавовыхъ*, обитающихъ въ Сэирѣ и проѣдя полями, дорогою отъ Эйлата и отъ Эціон-габэра, — повернулся мы и пошли дорогою пустыни Моабской. Исказалъ мнѣ Ягвэ: *не обижай Моаба и не заводи съ нимъ рати;* ибо не дамъ тебѣ отъ земли его ни пяди, ибо сынамъ Лотовымъ далъ Я Аръ во владѣніе. — И говорилъ мнѣ Ягвэ и скаазлъ: ты пройдешь нынѣ предѣлы Моаба, — Аръ — и приблизишься къ сынамъ Аммоновымъ: не обижай ихъ и не воюй съ ними; ибо не дамъ отъ земли сыновъ Аммоновыхъ тебѣ ни пяди, ибо сынамъ Лотовымъ [106] далъ Я ее во владѣніе» (Второз. II, 1—9, 17—19).

---

[106] Извѣстно, что по Библейскому сказанію, какъ Моавитяне,

И не относительно только этихъ народовъ, родственныхъ по происхожденію (хотя чуждыхъ по характеру и историческимъ судьбамъ), требуется отъ евреевъ справедливое и пріязненное обращеніе. Далѣе мы читаемъ предписаніе, коимъ вполнѣ чуждые для Израиля египтяне ставятся въ одинъ рядъ съ братскимъ племенемъ идумейцевъ. «Не гнушайся идумейцемъ, ибо онъ братъ твой; не гнушайся египтяниномъ, ибо странникомъ былъ ты въ землѣ его. Сыновъ, которые родятся имъ, въ поколѣніи третьемъ вводите ихъ въ соборъ Ягвэ» (Второз. XXIII, 8, 9).

При такомъ отношеніи къ чужестранцамъ совершенно естественно, что въ среду Израиля вошло множество людей изъ разныхъ народовъ. Какъ только національный матеріалъ еврейства получилъ (чрезъ законодательство Моисеево) опредѣленную и твердую органическую форму, — дальнѣйшее сохраненіе этнологической однородности или чистоты крови сдѣлалось совершенно излишнимъ: теократическая форма была достаточно сильна, чтобы переработывать по-своему, уподоблять (ассимилировать) себѣ и чужіе національные элементы. Такъ, напр., даже одинъ изъ первыхъ вождей Изариля, сподвижникъ Іисуса Навина Калэбъ былъ вовсе не еврей, а принадлежалъ къ кенаанскому народу Кнэзеевъ, что, впрочемъ, не мѣшало ему быть причисленнымъ къ колѣну Іудину (Числа XIII, Іис. Нав. XIV).

Въ виду всего этого, если мы встрѣчаемъ въ торѣ запрещенія вступать въ мирныя сношенія и договоры съ нѣкоторыми народами и даже предписанія вести съ ними непрерывную и безпощадную войну, то мы должны объяснять это никакъ не изъ принципа національной исключительности (ибо этотъ принципъ имѣлъ бы также силу и относительно египтянъ, моавитянъ, аммонитянъ и идумейцевъ, которыхъ однако слово Божіе ограждаетъ отъ всякой обиды и всякаго презрѣнія со стороны евреевъ), — а лишь изъ необходимости обезпечить еврейскую теократію отъ гибельнаго вліянія извѣстныхъ, опредѣленныхъ народовъ (амалекитянъ, аморреевъ и др.) и дать ей возможность существовать и развиваться. Жить въ мирѣ со всѣми окрестными народами евреи не могли уже потому, что въ такомъ случаѣ имъ пришлось бы отказаться отъ назначенной имъ территоріи и отъ всякой самостоятельной національной жизни. А затѣмъ мир-

---

такъ и Аммонитяне произошли отъ Лота чрезъ двухъ сыновъ его — Моаба и Аммона.

ное общеніе съ *этими* народами имѣло бы прежде всего то слѣдствіе, что евреи стали бы приносить своихъ дѣтей въ жертву Молоху и предаваться подъ знаменемъ религіи противоестественному разврату. Такимъ образомъ, если Ягвэ предаетъ кенаанскія племена и землю ихъ во власть евреевъ, то это дѣлается не изъ пристрастія къ симъ послѣднимъ и не изъ одной необходимости найти имъ гдѣ-нибудь мѣсто, а по праведному суду — «за грѣхи аморревъ» и проч. Тотъ же самый высшій судъ, который истребилъ предпотопное человѣчество водою, а Содомъ и Гоморру огнемъ, — онъ же теперь истребляетъ кенаанскіе народы мечомъ Израиля. Истребленіе это однако не было такимъ полнымъ и безпощаднымъ, какъ можно было бы думать, принимая въ буквальномъ смыслѣ нѣкоторыя фигуральныя выраженія св. Писанія. На самомъ же дѣлѣ мы видимъ, что послѣ кровопролитныхъ войнъ Іисуса Навина нѣкоторыя изъ кенаанскихъ племенъ остались на своихъ мѣстахъ, частью въ прежнемъ независимомъ положеніи, частью платя дань евреямъ. Такъ, напр., мы читаемъ: «Іебусеевъ же, населяющихъ Іерусалимъ — не возмогли сыны Іудины вытѣснить ихъ; и населяетъ Іебусей (землю) сыновъ Іудиныхъ въ Іерусалимѣ до сего дня» (Іис. Нав. XV, 63).

И далѣе о колѣнѣ Эфраимовомъ: «И не вытѣснили они кананея, живущаго въ Газэрѣ, и живетъ кананей среди Эфраима до дня сего и сталъ данникомъ» (Іис. Нав. XVI, 10). И еще: «И не могли сыны Менашэ завладѣть городами сими; и остались кенаанеи обитать землю ту. И было что усилились сыны Израилевы и наложили на кенаанеевъ дань, вытѣснить же не вытѣснили ихъ» (Іис. Нав. XVII, 12, 13). Но изъ тѣхъ племенъ кенаанскихъ, которыя должны были уступить свою территорію евреямъ, отдѣльные роды или семьи получали права гражданства въ Израилѣ, не отрекаясь совершенно отъ своей національности, какъ это можно видѣть изъ нѣкоторыхъ фактовъ въ исторіи Давида.

Итакъ, прямой смыслъ закона Божія, подтверждаемый историческими данными, показываетъ намъ, что теократія еврейская, будучи существенно національной по своему назначенію, не имѣла однако того исключительнаго и безпощадно-враждебнаго ко всему чужому характера, который ей весьма часто приписывается. Охраненіе еврейской народности (требовавшее иногда жестокихъ мѣръ [107] противъ дур-

[107] Къ такимъ мѣрамъ въ особенности принадлежитъ *хэрэмъ* (заклятіе), въ силу коего все живущее въ извѣстномъ пуктѣ подвер-

ного влiянiя иноплеменниковъ) было лишь ближайшею цѣлью теократiи. Еврейская народность сама была лишь необходимымъ средствомъ для всемiрнаго дѣла Божiя, а потому и жизнь этого народа не могла ограничиваться эгоистическою задачею самосохраненiя.

Для того, чтобы исполнилось всемiрное назначенiе Израиля, чтобы явилось чрезъ него и въ немъ «благословенiе для всѣхъ племенъ земныхъ», нужно было, чтобы нацiональная жизнь еврейства не коснѣла въ неподвижной замкнутости, а росла, развивалась, углубляя и расширяя его религiозное сознанiе, укрѣпляя его богочеловѣческую связь съ Ягвэ. Теократическое призванiе Израиля требовало не только сохраненiя его религiозно-нацiональной жизни, но и *полноты* этой жизни, — что могло быть достигнуто только процессомъ историческаго развитiя.

IV.

Если индивидуальная жизнь всякаго Израильтянина опредѣлялась религiозно-*нравственнымъ* закономъ (любовь къ Богу и ближнему): если цѣлость нацiональнаго бытiя ограждалась закономъ религiозно-*юридическимъ* (опиравшимся на санкцiю уголовныхъ каръ), а также особыми мѣрами предохраненiя противъ чужихъ разрушительныхъ влiянiй, — то для исполненiя вселенской задачи Израиля, для совершенiя имъ дѣла Божiя въ исторiи недостаточно однихъ религiозно-нравственныхъ и религiозно-юридическихъ условiй, а необходимы еще условiя религiозно-*политическiя,* необходима руководящая теократическая власть, которая не только бы смотрѣла за тѣмъ, чтобы всякiй отдѣльный Израильтянинъ жилъ по закону, но и вела бы послѣдовательно весь народъ Израильскiй къ назначенной ему высшей цѣли, — *дѣлала бы его исторiю.* Эта верховная власть первоначально и существенно принадлежитъ Единому Богу Израилеву, самому Ягвэ. Но для того, чтобы руководить историческими судьбами Израиля, *не нарушая его нравственной свободы,* Ягвэ долженъ дѣйствовать не какъ внѣшняя необходимость и не чрезъ слѣпой инстинктъ, — Онъ долженъ вступить въ нравственное отношенiе съ народомъ, долженъ являться ему лицомъ къ лицу, *говорить съ нимъ.* Между тѣмъ, какъ

галось истребленiю. Само собою разумѣется, что хэрэмъ никогда не распространялся и не могъ распространяться на цѣлыя страны или народы, а относился къ одному какому-нибудь городу, укрѣпленному мѣсту или лагерю непрiятельскому.

мы знаемъ [108], по естественному несовершенству народной массы, она не въ состояніи выносить такого прямого отношенія къ своему Богу. Съ другой стороны народъ Израильскій достаточно религіозенъ и разуменъ, чтобы, сознавая эту свою неспособность къ прямому и непосредственному воспріятію дѣйствія Божія, желать и требовать посредствующей власти между собою и Ягвэ. Такимъ образомъ, эта посредствующая власть въ теократіи основана съ одной стороны на совершенствѣ или святости Божіей, которая можетъ вступить въ прямое отношеніе лишь съ тѣмъ, что свято, и съ другой стороны на несовершенствѣ человѣческаго большинства, въ силу коего оно по собственному признанію не можетъ вынести прямого дѣйствія Божія. Несоизмѣримыя между собою непосредственно и Ягвэ и народъ Его нуждаются въ посредникѣ своего союза, на котораго и переносится вся власть Божія надъ народомъ и всѣ права народа передъ Богомъ.

Когда Ягвэ, чтобы повѣдать Свою волю жестокому царю египетскому, употребилъ посредничество Моисея, то Онъ самъ перенесъ на него Свое божественное значеніе: «И сказалъ Ягвэ Моисею: — Смотри, Я поставилъ тебя Богомъ Фараону» (реэ петатика элогим лефаро) (Исх. VII, 1). Когда народъ Израильскій, сознавая себя недостойнымъ прямыхъ откровеній Божіихъ, желаетъ имѣть посредникомъ между собою и Ягвэ того же Моисея, и Ягвэ одобряетъ такое желаніе, — тогда этотъ человѣкъ, бывшій Богомъ для Фараона, становится *богочеловѣкомъ* для Израиля. Соединеніе Божьей и человѣческой воли въ лицѣ одного избранника даетъ его власти форму богочеловѣческую.

«И позвалъ Моисей всего Израиля и сказалъ имъ: — Слушай, Израиль, уставы и узаконенія, которыя я говорю въ уши ваши сего дня; выучите ихъ и храните ихъ, чтобы исполнить ихъ. Ягвэ Богъ нашъ заключилъ съ нами завѣтъ въ Хорэбѣ. — Лицомъ къ лицу говорилъ Ягвэ съ вами у горы изъ среды огня. *Я стоялъ между Ягвэ и между вами* въ то время, чтобы возвѣщать вамъ рѣчь Ягвэ; ибо боялись вы огня и не восходили на гору, — Онъ же говорилъ: Я Грядущій Богъ твой» и проч. — Повторивъ заповѣди десятословія, Моисей продолжаетъ: «Рѣчи эти говорилъ Ягвэ *всему собору вашему* на горѣ изъ среды огня, облака и тьмы голосомъ великимъ и пересталъ (говорить) и написалъ ихъ на двухъ доскахъ каменныхъ и далъ ихъ мнѣ. И было какъ услышали вы голосъ изъ среды мрака

---

108 См. выше, въ третьей книгѣ.

и (увидѣли) гору пылающую въ огнѣ, — и приступили ко мнѣ всѣ начальники колѣнъ вашихъ и старѣйшины ваши; и сказали: вотъ видѣли мы Ягвэ Бога нашего и славу Его и величіе Его, и гласъ Его слышали изъ среды огня; сегодня увидѣли мы, что говоритъ Богъ человѣку, и живъ онъ. Однако не умереть бы намъ, — не пожралъ бы насъ огонь великій этотъ? Если только будемъ мы еще продолжать слушать голосъ Ягвэ Бога нашего, то умремъ. Ибо что есть всякая плоть, чтобы слушать ей голосъ Бога живаго, говорящаго изъ среды огня, какъ мы, и остаться въ живыхъ? Приступи ты и слушай все, что скажетъ Ягвэ Богъ нашъ; и ты будешь говорить намъ все, о чемъ Ягвэ Богъ нашъ будетъ говорить съ тобою, и мы послушаемся и сотворимъ. — И услышалъ Ягвэ голосъ рѣчей вашихъ, какъ говорили вы мнѣ; и сказалъ мнѣ Ягвэ: услышалъ Я голосъ рѣчей народа сего, что говорили тебѣ: добро все что говорили. Кто дастъ, чтобы остались сердца ихъ такими у нихъ — бояться Меня, и хранить все, что заповѣдалъ Я во всѣ дни, чтобы добро было имъ и сынамъ ихъ во-вѣкъ. Пойди скажи имъ: вернитесь въ шатры ваши. А ты стань со Мною, и Я буду говорить тебѣ всѣ заповѣди и уставы и узаконенія, которымъ ты научишь ихъ, исполнять въ землѣ, что дамъ Я имъ во владѣніе. — Соблюдайте же дѣлать такъ, какъ заповѣдалъ вамъ Ягвэ Богъ вашъ: не уклоняйтесь ни направо, ни налѣво. По всѣмъ путямъ, которые заповѣдалъ вамъ Ягвэ Богъ вашъ, ходите; дабы жить вамъ и благоденствовать долго въ землѣ, которою вы завладѣете» (Второз. V).

Какъ избранный Богомъ и народомъ (богочеловѣческій) посредникъ между ними Моисей заключаетъ въ себѣ всю полноту верховной власти. Всѣ дальнѣйшія теократическія учрежденія и власти чрезъ него одного получаютъ свою силу и освященіе. Мы видѣли, какъ Моисей учредилъ и посвятилъ жреческую власть, въ Израилѣ и какъ онъ же учредилъ гражданскую власть, назначивъ судей и управителей для рѣшенія частныхъ дѣлъ и тяжбъ между Израильтянами [109]. Когда же и общее верховное правленіе и предводительство народомъ Израильскимъ стало не подъ силу одному Моисею, Ягвэ чрезъ него же учреждаетъ высшее представительное собраніе народа Израильскаго для совѣта и помощи Моисею въ важнѣйшихъ дѣлахъ. «И сказалъ Ягвэ Моисею: — Собери мнѣ семьдесятъ мужей изъ старѣйшинъ

---

[109] См. выше, въ третьей книгѣ.

Израилевыхъ, которыхъ ты знаешь, что они старѣйшины народа и начальники его; и возьми ихъ въ шатеръ завѣта и пусть остаются тамъ съ тобою. И сойду Я и буду говорить съ тобою тамъ, и возьму отъ Духа, который на тебѣ, и положу на нихъ и будутъ нести съ тобою бремя народа, и не будешь нести ты одинъ. — И вышелъ Моисей и говорилъ народу рѣчи Ягвэ; и собралъ семьдесятъ мужей изъ старѣйшинъ народныхъ и поставилъ ихъ кругомъ шатра. И сошелъ Ягвэ въ облакѣ и говорилъ ему и взялъ отъ Духа, который на немъ, и далъ семидесяти мужамъ старѣйшинамъ; и было какъ почилъ на нихъ Духъ, стали они пророчествовать и не переставали» (Числа XI, 16, 17, 24, 25).

Верховная власть Моисея проявляется въ этомъ дѣлѣ, во-первыхъ, тѣмъ, что онъ по слову Ягвэ самъ назначаетъ и призываетъ представителей народа — тѣхъ, кого онъ знаетъ, — а во-вторыхъ, тѣмъ, что и одушевляющую силу для своего служенія они получаютъ не прямо отъ Бога, а чрезъ Моисея: отъ его духа берется и дается имъ, и слѣдовательно они должны и служеніе свое исполнять въ зависимости отъ него и въ его духѣ.

Такимъ образомъ, уже въ первоначальной организаціи законной теократіи изъ полноты богочеловѣческаго единовластія выдѣляются три власти: священническая, представляемая Аарономъ и сынами его; гражданская, представляемая судьями и начальниками, и общественная, представляемая избранными старѣйшинами израильскими, пророчествующими передъ шатромъ завѣта.

Въ самомъ дѣлѣ, если теократія есть сочетаніе божественнаго и человѣческаго начала (въ практической жизни человѣчества), то полная организація теократіи опредѣляется троякимъ дѣйствіемъ: 1) дѣйствіемъ господствующаго божественнаго начала, относительно котораго человѣческое принимаетъ вполнѣ подчиненное и пассивное положеніе (власть священническая, представляющая божескій элементъ въ теократіи); 2) дѣйствіе свободнаго человѣческаго начала (представляемаго въ теократіи властью гражданскою, государственною или мірскою); и 3) синтетическое (богочеловѣческое) дѣйствіе обоихъ этихъ началъ, внутренно соединенныхъ между собою (въ свободной общественной власти, которая въ теократіи принадлежитъ лучшимъ людямъ, истиннымъ избранникамъ или пророкамъ). Если задача теократіи состоитъ въ томъ, чтобы вести людей къ *цѣли Божіей*, не нарушая ихъ *человѣческой свободы*, то тѣмъ, самымъ необходимо пред-

полагается въ теократіи три дѣйствующіе элемента, изъ коихъ одинъ представляетъ цѣль Божію (священство), другой свободу человѣческую (мірская власть) и третій внутреннее сочетаніе того и другого (пророчество). Въ силу богочеловѣческаго характера теократіи эта третья (пророческая) власть должна быть признана въ извѣстномъ смыслѣ и совершеннѣйшею какъ полнѣйшее выраженіе богочеловѣческаго сочетанія, какъ настоящее орудіе *Грядущаго Бога.* И въ самомъ дѣлѣ власть пророческая представляется въ Библіи какъ источникъ всѣхъ прочихъ. Мы нигдѣ не найдемъ въ словѣ Божіемъ, чтобы, напр., представитель мірскаго начала въ теократіи — царь — поставлялъ священниковъ или пророковъ: напротивъ того мы знаемъ, что Моисей, который какъ богочеловѣческій избранникъ, какъ посредникъ между Ягвэ и Израилемъ былъ и назывался пророкомъ — онъ посвящаетъ Аарона и сыновъ его; а потомъ пророкъ же Самуилъ установляетъ царскую власть и помазываетъ первыхъ царей — Саула и Давида.

Но будучи по внутреннему существу своему высшею властью въ теократіи, пророчество вмѣстѣ съ тѣмъ для полноты своей требуетъ наивысшаго развитія двухъ другихъ властей. Если оно есть ихъ соединеніе, то совершенство соединенія зависитъ отъ степени совершенства соединяемыхъ. При томъ соединеніе различныхъ элементовъ бываетъ двоякое: первичное или зачаточное, когда эти элементы, еще не выдѣлившись, слиты или смѣшаны въ одномъ (какъ въ сѣмени или зародышѣ — всѣ части будущаго организма) — и послѣдующее синтетическое или расчлененное единство, когда всѣ эти различные элементы, обособившись и развившись, внутренно связываются какъ самостоятельныя и необходимыя части совершеннаго цѣлаго.

Примѣняя этотъ общій онтологическій законъ къ соединенію теократическихъ властей въ пророчествѣ, мы должны признать (что, впрочемъ, вполнѣ подтверждается дѣйствительною исторіей) двоякій видъ пророчества: во-первыхъ, пророчество въ теократіи только зарождающейся, еще не организованной, гдѣ пророкъ какъ исключительный избранникъ Бога и людей, какъ единый посредникъ между святыней Божіей и мірскою жизнью, заключаетъ въ себѣ начало и источникъ всѣхъ остальныхъ властей и учрежденій, которыя и выдѣляются постепенно изъ его единовластія по мѣрѣ организаціи теократіи; и во-вторыхъ, пророчество въ этой уже организованной теократіи, гдѣ высшее синтетическое соединеніе или согласованіе божескаго и человѣ-

ческаго начала, священной и мірской власти уже предполагаетъ собственное самостоятельное развитіе этихъ властей и въ этомъ (генетическомъ) смыслѣ отъ нихъ зависитъ. Пророчество есть вмѣстѣ и корень и вѣнецъ теократической организаціи: въ одномъ смыслѣ оно есть первая и безусловная власть, а въ другомъ смыслѣ — лишь третья и обусловленная двумя другими властями. — Послѣ этихъ общихъ замѣчаній посмотримъ, какъ развились три названныя власти въ національной теократіи изъ основы Моисеева законодательства.

V.

Въ обычной жизни людей и народа задача священства состоитъ преимущественно въ принесеніи жертвъ, поддерживающихъ основную реальную связь между Божествомъ и человѣкомъ, искупающихъ человѣческіе грѣхи, освящающихъ дѣла и вводящихъ саму природную жизнь человѣческую въ таинственное, но дѣйствительное общеніе съ божественною тѣлесностью.

Но относительно своего избраннаго народа Ягвэ не только хочетъ быть съ нимъ въ повседневномъ общеніи, но и вести его къ высшимъ цѣлямъ, къ совершенію всемірно спасительнаго дѣла Божія, къ благословенію всѣхъ племенъ земныхъ. Поэтому та отборная часть Израиля, которая находится въ ближайшемъ соприкосновеніи съ Ягвэ, которая посвящена Ему, — священство, — не можетъ ограничить своего служенія одними жертвоприношеніями. Сверхъ своихъ жреческихъ обязанностей оно должно быть живымъ проводникомъ провиденціальнаго дѣйствія Божія, направляющаго и руководящаго весь народъ Израильскій на его историческомъ пути. И если многія жертвоприношенія Израильтянъ требовали многихъ священнослужителей, то для воспріятія и возвѣщенія верховной воли Ягвэ, движущей *всѣмъ* Израилемъ, въ важныхъ случаяхъ его исторіи, назначается *одинъ великій священникъ* (когэн га-гаддол), священникъ *помазанный* (когэн га-машіх), или первосвященникъ какъ носитель собственно божественнаго элемента теократической власти.

Хотя Моисей при жизни своей былъ самъ единымъ избраннымъ оракуломъ воли Божіей и исполнялъ такимъ образомъ главную обязанность первосвященника, тѣмъ не менѣе онъ по слову Божію торжественно учреждаетъ эту основную теократическую власть въ лицѣ Аарона, которому и сообщаетъ всѣ аттрибуты верховнаго священ-

ства. Одному Аарону дается вся полнота священной власти, прочіе священники (первоначально его сыновья), подчиненные ему, участвують лишь въ нѣкоторой долѣ этой власти.

Особое назначеніе и чрезвычайныя преимущества верховнаго священства выражаются въ словѣ Божіемъ тѣми особыми принадлежностями священнаго облаченія, которыя усвоены исключительно только одному «великому священнику».

«И пусть сдѣлаютъ (Аарону) нарамникъ (га-эфод) изъ золота, желтаго шелка» и проч.

«И возьми два камня оникса (абнэй-шогам) и вырѣжь на нихъ имена сыновъ Израилевыхъ. Шесть ихъ именъ на камнѣ одномъ, и имена шести остальныхъ на камнѣ второмъ, по порядку рожденія ихъ».

«И положишь два камня на плеча эфода — камни памятованія (абнэй зикаронъ) для сыновъ Израилевыхъ; и будетъ носить Ааронъ имена ихъ предъ лицемъ Ягвэ на обоихъ раменахъ своихъ для памятованія».

«И сдѣлай «нагрудникъ сужденія» (хошэн мишпат) работою искусною, какъ работа нарамника, сдѣлай его».

«И покрой его вполнѣ камнями (драгоцѣнными) въ четыре ряда (по три камня въ каждомъ рядѣ)».

«И камни будутъ для именъ сыновъ Израилевыхъ, двѣнадцать для именъ ихъ; вырѣзано печатникомъ на каждомъ камнѣ одно имя — для двѣнадцати колѣнъ будутъ они».

«И будетъ носить Ааронъ имена сыновъ Израилевыхъ на нагрудникѣ сужденія на сердцѣ его когда будетъ онъ входить въ святилище для памятованія постояннаго предъ лицемъ Ягвэ. И положи въ нагрудникъ сужденія «свѣтъ и непорочность» (эт га-урим вэт га-туммим), и будутъ на сердцѣ Аарона при вхожденіи его предъ лице Ягвэ: и будетъ носить Ааронъ правленіе сыновъ Израилевыхъ на сердцѣ своемъ предъ лицемъ Ягвэ постоянно».

«И сдѣлай бляху (циц) чистаго золота и вырѣжи на ней рѣзьбою печатника: *святыня для Ягвэ.* И прикрѣпи ее желтымъ шелковымъ шнуромъ и будетъ на тіарѣ, спереди тіары да будетъ. И будетъ на челѣ Аарона; и будетъ носить Ааронъ вину жертвъ, посвященныхъ сынами Израилевыми во всѣхъ приношеніяхъ освященныхъ ихъ: и будетъ на челѣ его постоянно во благоволеніе имъ предъ лицемъ Ягвэ» (Исх. XXVIII, 6, 9, 10, 12, 15, 17, 21, 29, 30, 36—38).

Такимъ образомъ, первосвященникъ, какъ бы нося всего Израиля и святыню его на раменахъ, на сердцѣ и на челѣ своемъ, служилъ всецѣло представителемъ народа предъ лицемъ Ягвэ. Но первосвященникъ не только представлялъ святыню народа памяти и благоволенію Ягвэ, а и *направлялъ* жизнь народа по волѣ Божіей, пользуясь особымъ даромъ *свѣтлаго и непорочнаго сужденія* — уримъ и туммимъ.

Эта главная функція Израильскаго первосвященника (на которую приведенный текстъ только намекаетъ, но которая другими историческими текстами засвидѣтельствована съ большею опредѣленностью) составляла, какъ извѣстно, издавна великій и напрасный крестъ для библейскихъ археологовъ и экзегетовъ, обращавшихъ особое вниманіе на *матерію* этого таинственнаго дѣйствія, — каковая и доселѣ остается неразрѣшенною загадкою. Оставляя пока въ сторонѣ этого рода вопросы, мы найдемъ, что сущность «уримъ и туммимъ» сводится къ слѣдующему: въ важныхъ случаяхъ всенародной жизни, когда требовалось опредѣлительное рѣшеніе, первосвященникъ, облеченный въ эфодъ и въ хошэн-мишпатъ, входя предъ лице Ягвэ, т. е. во внутреннее святилище, становился оракуломъ, изрекавшимъ непреложную волю Божію въ «свѣтлыхъ и непорочныхъ», т. е. ясныхъ и непогрѣшительныхъ сужденіяхъ. Какого рода были тѣ случаи, когда нужно было обращаться къ первосвященническимъ «уримъ и туммимъ», это можно видѣть изъ слѣдующаго текста, гдѣ Ягвэ говоритъ объ Іисусѣ Навинѣ: «И предъ лицемъ Элезара первосвященника да станетъ, и возвѣститъ ему сужденіемъ уримъ предъ лицемъ Ягвэ; по слову его (первосвященника) будутъ выступать и по слову его будутъ входить — онъ (т. е. Іисусъ Навинъ) и всѣ сыны Израилевы съ нимъ и все общество» (Числа XXVII, 21). Такимъ образомъ, первосвященникъ, внушаемый Богомъ въ ясныхъ и непогрѣшительныхъ рѣшеніяхъ, указываетъ вождю Израильскому и всему народу Божію, *когда и куда ему идти.* Будучи представителемъ цѣлаго народа передъ лицемъ Божіимъ (т. е. въ отношеніи народа къ Богу — in divinis), будучи носителемъ всенародной святыни, первосвященникъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ *уста Божіи,* непреложно возвѣщающія народу тотъ путь, который угоденъ Вышней волѣ.

Первосвященникъ представляетъ собою ту центральную точку, въ которой Божество непосредственно соприкасается съ организмомъ человѣческаго общества, чрезъ которую оно соединяется съ цѣлою сфе-

рою соціальнаго бытія, чтобы постоянно и правильно направлять это цѣлое по пути къ его высшему назначенію, указывая ему каждый разъ, на каждомъ распутьи — *куда идти*. Для этой величайшей и вмѣстѣ съ тѣмъ простѣйшей функціи необходимъ только одинъ человѣкъ. Если *совершеніе* воли Божіей на землѣ, если *полнота* теократіи предполагаетъ сложную множественность элементовъ, то простое возвѣщеніе этой воли, общеобязательное и непреложное рѣшеніе вопроса: направо, или налѣво? да, или нѣтъ? — требуетъ только одного оракула. Въ вопросахъ этого рода нѣтъ мѣста и множественности рѣшителей; ибо возможность несогласія между ними упраздняла бы самый смыслъ и цѣль этого основного теократическаго учрежденія, а при безусловной невозможности какого бы то ни было разногласія рѣшеніе одного вполнѣ достаточно, и множественность оракуловъ, всегда говорящихъ въ одинъ голосъ, была бы поистинѣ abundantia in superfluis.

Правильная сфера законной теократіи можетъ имѣть только одинъ религіозный центръ, одну высшую духовную власть, одного первосвященника помазаннаго. Только подъ условіемъ единства духовной власти можетъ она исполнять свое высшее назначеніе и быть плодоносной. И когда сыны Израилевы усомнились въ этой истинѣ, Богъ Израилевъ особымъ чудомъ засвидѣтельствовалъ ее.

«И говорилъ Ягвэ Моисею и сказалъ: — Говори сынамъ Израилевымъ и возьми отъ нихъ по жезлу отъ (главнаго въ колѣнѣ) дома отеческаго отъ всѣхъ князей въ домахъ отеческихъ ихъ — двѣнадцать жезловъ, — каждаго имя напиши на жезлѣ его. Имя же Аароново напиши на жезлѣ (колѣна) Лэви; ибо жезлъ одинъ главѣ отеческихъ домовъ ихъ. И положи ихъ въ шатрѣ завѣта, предъ (ковчегомъ) свидѣтельства, куда Я прихожу къ вамъ на свиданіе. И будетъ мужъ, кого Я изберу, — жезлъ его расцвѣтетъ, и устраню Я отъ Себя ропотъ сыновъ Израилевыхъ, что ропщутъ они на васъ. — И говорилъ Моисей сынамъ Израилевымъ, и дали ему всѣ князья ихъ по одному жезлу каждый князь глава отеческихъ домовъ ихъ — двѣнадцать жезловъ; и жезлъ Аароновъ среди жезловъ ихъ. И положилъ Моисей жезлы предъ лице Ягвэ въ шатрѣ Свидѣтельства. И было на другой день и вошелъ Моисей въ шатеръ Свидѣтельства, — и вотъ расцвѣлъ жезлъ Аарона за домъ Лэви; и распустились листья и расцвѣли цвѣты и образовались миндалины. И вынесъ Моисей всѣ жезлы отъ лица Ягвэ ко всѣмъ сынамъ Израилевымъ; и увидѣли они

и взяли каждый жезлъ свой. И сказалъ Ягвэ Моисею: — верни жезлъ Аароновъ предъ (ковотъ) Свидѣтельства для сохраненія въ знаменіе сынамъ горечи, чтобы окончился ропотъ ихъ на Меня, и не умерли бы они. — И сдѣлалъ Моисей, — какъ заповѣдалъ ему Ягвэ, такъ и сдѣлалъ» (Числа XVII, 16—26).

Всѣ князья Израильскіе (и даже всякій Израильтянинъ) имѣли право на первосвященство. Но настаиванье на собственномъ правѣ оказывается безплоднымъ, а плодотворно лишь исполненіе обязанностей, возложенныхъ свыше. И если они возложены на одного, то притязанія многихъ суть дѣло горечи и распри, — дѣло не только безплодное, но и пагубное; да окончится ропотъ ихъ на Меня, чтобы не умереть имъ.

VI.

Священство есть удѣлъ Ягвэ, — часть выдѣленная изъ остального народа и посвященная исключительно служенію Божію. Первосвященникъ какъ вершина и средоточіе этого божественнаго удѣла представляетъ собою полнѣйшую и совершеннѣйшую жертву человѣческаго элемента Божеству, онъ есть всецѣло «святыня Богу» (кодэш ла — Ягвэ), какъ и написано на челѣ его. Въ этой священной власти божественное начало, какъ стоящее *надъ* человѣкомъ, вполнѣ *покрываетъ* Собою все человѣческое, и это послѣднее имѣетъ здѣсь значеніе лишь постольку, поскольку оно служитъ простымъ орудіемъ или проводникомъ божественнаго дѣйствія.

Но мы знаемъ, что существенная цѣль теократіи состоитъ не въ томъ, чтобъ нѣкоторые были отданы Богу, а въ томъ, чтобы всѣ были соединены съ Богомъ; не въ томъ, чтобы Божество вобрало въ Себя все человѣческое, а въ томъ, чтобы оно его ввело во взаимное и свободное сочетаніе съ Собою. А для этого необходимо, чтобы мірской, природно-человѣческій элементъ имѣлъ въ теократіи свое мѣсто, чтобы и ему была предоставлена полнота независимаго дѣйствія и развитія. Мы знаемъ, что активно-человѣческій элементъ представлялся въ Израилѣ аристократіей (частью родовою, частью выборною или назначенною Моисеемъ въ силу его исключительной верховной власти) князей, судей и правителей народныхъ. Но какъ въ сферѣ священнаго служенія (in divinis) сословіе простыхъ жрецовъ удовлетворяло лишь частнымъ и повседневнымъ религіознымъ потребностямъ народа, а для общаго религіознаго направленія его исторической

жизни нужно было объединеніе и сосредоточеніе духовной власти въ лицѣ первосвященника какъ верховнаго *указателя пути* всему Израилю; точно также и въ гражданской сферѣ частныя начальства и власти достаточны были лишь для обычныхъ житейскихъ дѣлъ и тяжбъ, — а для того, чтобы управлять всѣмъ Израилемъ по указаніямъ божественнаго авторитета, для того, чтобы свободно вести весь народъ Божій по пути его историческаго назначенія, необходимъ одинъ верховный *предводитель,* въ лицѣ котораго весь народъ равноправно противостоялъ бы и добровольно подчинялся высшему направляющему началу божественной власти, сохраняя всю свою человѣческую самостоятельность. Безъ этого единаго предводителя, безъ этого верховнаго мірского начальника вся гражданская или мірская область, лишенная собственнаго средоточія, сдѣлалась бы простою окружностью единаго священническаго центра, подчинилась бы всецѣло единственной верховной власти первосвященника, и народъ Божій превратился бы въ царство жрецовъ. Но такое жреческое единовластіе менѣе всего соотвѣтствуетъ существу истинной теократіи, т. е. богочеловѣческаго священно-мірского союза. Такой союзъ требуетъ не односторонняго преобладанія священнической власти, а взаимнаго согласія между ею и властью мірскою. Если эта послѣдняя по существу дѣла должна въ извѣстныхъ вопросахъ подчиняться указаніямъ свыше, коихъ орудіе есть первосвященникъ, то такое подчиненіе in divinis должно быть нравственно-свободнымъ, что предполагаетъ самостоятельную силу in humanis. А для такой самостоятельности мірской области нужно, чтобы она была такою же завершенною, какъ и область собственно религіозная; нужно, чтобы и она обладала единствомъ власти, собирающей въ себѣ всѣ мірскія силы, — нужно, чтобы единому *первосвященнику* равноправно противостоялъ и свободно подчинялся единый *царь.*

Первосвященникъ по внушенію Божію указываетъ народу, *куда идти.* Но этого мало для косной народной массы, — ей мало одного знанія, куда идти, ей нуженъ сильный и дѣятельный человѣкъ, который бы *повелъ* народъ по указанному направленію, который бы ходилъ передъ людьми. Верховная священническая власть должна сіять высоко надъ волнами историческаго моря, указывая народу Божію вѣрную дорогу; но чтобы слѣдовать этимъ указаніямъ, чтобы дѣйствительно двигаться по этой дорогѣ, нуженъ еще сильный и мудрый кормчій. Быть предводителемъ мірской толпы, кормчимъ государствен-

наго корабля несвойственно первосвященнику, отъ котораго требуется всецѣлая преданность Божеству, а не мужественная энергія человѣческаго начала; ему болѣе свойственно служить высшимъ силамъ, нежели распоряжаться низшими, слушаться Бога, нежели повелѣвать людямъ. Правда, какъ вѣстникъ воли Божіей, онъ долженъ пользоваться безусловнымъ верховнымъ авторитетомъ въ глазахъ всего народа, но именно для сохраненія этого авторитета ему нужно держаться высоко надъ міромъ, въ величавомъ и мирномъ спокойствіи.

Онъ долженъ, какъ само Божество, коего образъ онъ носитъ, быть недвижимымъ двигателемъ, долженъ идеальною силою религіи привлекать людей къ святилищу, но не сходить въ толпу. Онъ есть вѣстникъ святой воли Божіей и хранитель чистаго религіознаго закона, но для исполненія этой воли во внѣшней политикѣ и для санкціи этого закона въ мірской жизни требуется кровавый мечъ военачальника и уголовнаго судьи. Этотъ мечъ осквернилъ бы руки первосвященника и потому по необходимости отдается другой независимой отъ него власти. Такимъ образомъ и принципіальная самостоятельность человѣческаго начала въ обществѣ и самое свойство мірского управленія, несовмѣстимое съ чисто-религіознымъ служеніемъ, требуютъ, чтобы это управленіе принадлежало въ теократіи особой власти независимой въ своей собственной сферѣ дѣйствія, хотя подчиненной верховному священству въ общемъ направленіи народной жизни. Если это *направленіе* опредѣляется авторитетомъ первосвященника, то согласное съ нимъ *управленіе* народа принадлежитъ власти мірского вождя или царя.

Прежде чѣмъ кристаллизоваться въ форму наслѣдственной монархіи, такая власть являлась всегда въ видѣ личной диктатуры. И въ Израилѣ необходимость единаго предводителя для общаго дѣйствія народа побудила уже Моисея назначить передъ своею смертью, по указанію свыше, Іисуса Навина военнымъ предводителемъ и верховнымъ судьею.

«И говорилъ Моисей Ягвэ и сказалъ: Да учредитъ Ягвэ, Богъ духовъ всякой плоти, мужа надъ обществомъ (иш ал гаэда́), котрый выходилъ бы передъ лицемъ ихъ и входилъ бы передъ лицемъ ихъ, и который выводилъ бы ихъ и который вводилъ бы ихъ; и да не будетъ общество Ягвэ какъ мелкій скотъ, у коего нѣтъ пастыря. — И сказалъ Ягвэ Моисею: возьми себѣ Іегошуу сына Нунова, мужа, въ коемъ (есть) духъ, и *возложи руку твою на него. И поставь его*

предъ лицо Элеазара священника[110] *и предъ лице всего общества.* И заповѣдай ему[111] предъ очами ихъ и положи на него отъ державы твоей[112], дабы слушалось его все общество сыновъ Израилевыхъ. И предъ лицемъ Элеазара священника онъ встанетъ и вопроситъ его по сужденію «свѣтовъ» (бемишпат га-урим) предъ лицемъ Ягвэ: по его (Элеазара) слову будутъ выходить и по его слову будутъ входить, онъ (Іегошуа) и весь Израиль съ нимъ, и все общество. И сотворилъ Моисей какъ заповѣдалъ ему Ягвэ: взялъ Іегошуу и поставилъ его предъ лицемъ Элеазара священника и всего общества; и возложилъ руки своя на него и заповѣдалъ ему, какъ говорилъ Ягвэ чрезъ Моисея» (Числа XXVII, 15—23).

Книга Второзаконія слѣдующимъ образомъ дополняетъ это повѣствованіе:

«И призвалъ Моисей Іегошуу и сказалъ ему въ глазахъ всего Израиля: Крѣпись и бодрствуй, ибо ты *введешь народъ этотъ въ землю,* о коей клялся Ягвэ отцамъ ихъ, что дастъ имъ; и ты *раздѣлишь ее имъ.* И Ягвэ, Онъ же пойдетъ предъ лицемъ твоимъ, Онъ будетъ съ тобою и не отступитъ отъ тебя и не оставитъ тебя; не бойся и не страшись. — И прочелъ Моисей *законоученіе* сіе и *далъ* его *священникамъ,* сынамъ Леви, *носящимъ кивотъ завѣта Ягвэ,* и всѣмъ старѣйшинамъ Израилевымъ» (Второз. XXXI, 7—9).

Мы видимъ здѣсь, что мірской преемникъ Моисея назначается для того, чтобы ввести народъ въ землю обѣтованную и распредѣлить ему эту землю согласно началамъ теократической правды. Не вся полнота власти Моисеевой переходитъ на Іисуса Навина, а только часть ея: ему принадлежитъ не единовластіе, а лишь вторая власть, предполагающая первую — первосвященническую. Онъ поставляется передъ сына Ааронова, и если весь народъ долженъ слушаться его, то онъ самъ долженъ слушаться въ высшихъ вопросахъ голоса первосвященника и руководиться его (отъ Бога исходящими) узаконеніями. И не ему поручается храненіе божественнаго законоученія, а священникамъ, несущимъ кивотъ завѣта Ягвэ.

Это *второе* мѣсто, принадлежащее Іисусу Навину, какъ мірскому

110 Въ это время Аарона уже не было въ живыхъ, и первосвященникомъ или священникомъ по преимуществу (га когэнъ) вмѣсто него былъ старшій сынъ его Элеазаръ.

111 Т. е. сдѣлай ему внушенія, дай указанія.

112 Т. е. сообщи ему часть твоихъ полномочій, твоей власти.

предводителю Израиля, въ общемъ составѣ теократической державы. послѣдовательно сохраняется за нимъ во всѣхъ текстахъ, въ коихъ онъ упоминается вмѣстѣ съ первосвященникомъ. Такъ, въ книгѣ Іисуса Навина читаемъ:

«И вотъ то, что унаслѣдовали сыны Израилевы въ землѣ Кенаанъ, — что распредѣлили имъ *Элеазаръ священникъ и Іегошуа сынъ Нуновъ* и главы отцевъ въ племенахъ сыновъ Израилевыхъ» (Іис. Нав. XIV, 1). И далѣе по поводу вопроса о правѣ наслѣдованія для женщинъ:

«И предстали предъ лице Элеазара священника и предъ лице Іегошуи сына Нунова и предъ лице князей, говоря» и т. д. (Іис. Нав. XVII, 4). И далѣе читаемъ: «Вотъ удѣлы, что распредѣлили Элеазаръ священникъ и Іегошуа сынъ Нуновъ и главы отцевъ Израилевыхъ, по жребію, въ Шило, предъ лицемъ Ягвэ, у входа въ шатеръ завѣта, — и совершили раздѣлъ земли». (Іис. Нав. XIX, 51). И еще: «И приступили главы отцевъ изъ Левитовъ къ Элеазару священнику и къ Іегошуѣ сыну Нунову и къ главамъ отцевъ въ племенахъ сыновъ Израилевыхъ; и говорили имъ въ Шилò, въ землѣ Кенаанъ и сказали: Ягвэ заповѣдалъ чрезъ Моисея дать намъ города для жительства и окрестности ихъ для скота нашего» и т. д. (Іис. Нав. XXI, 1, 2).

Первенство духовной власти въ теократіи Моисеевой выражалось еще въ томъ, что законные сроки опредѣлялись смертью первосвященника, какъ верховнаго представителя всего Израиля. Такъ читаемъ въ узаконеніи касательно городовъ убѣжища для нечаянныхъ убійцъ:

«И избавитъ общество убійцу изъ рукъ кровомстителя (буквально: *наслѣдника крови* — гоэл гадамъ) и водворитъ его общество въ городѣ убѣжища его (ир миклато), куда онъ убѣжитъ; и будетъ обитать тамъ *до смерти священника великаго* (га-когэн гаггадол). *помазаннаго елеемъ святымъ*. И если выходя выйдетъ убійца изъ предѣловъ города убѣжища его, куда онъ убѣжалъ; и найдетъ его кровомститель внѣ предѣловъ города убѣжища его — и убьетъ кровомститель убійцу, нѣтъ на немъ крови. Ибо въ городѣ убѣжища его долженъ онъ обитать до смерти священника великаго; а по смерти священника великаго да вернется убійца въ землю собственную свою. И будетъ это вамъ въ уставъ судный (хукот мишпат) въ роды ваши во всѣхъ поселеніяхъ вашихъ» (Числа XXXV, 25—29. См. также Іис. Нав. XX, 6).

VII.

Высшая мірская власть въ формѣ личной диктатуры, характеризующая эпоху между Моисеемъ и Самуиломъ (эпоху такъ называемыхъ *судей* — шоф'тимъ), составляла лишь переходъ къ постоянной и организованной монархіи, — къ династической царской власти. Государственная организація и централизація, обусловленная единою и прочною царскою властью, была необходима Израилю прежде всего для закрѣпленія за собою земли обѣтованной, — для того, чтобы устроить себѣ свой домъ и въ немъ — домъ Божій. Пока Израильтяне были раздѣлены на самостоятельныя колѣна, которыя лишь въ случаяхъ крайней опасности вступали въ случайные и временные союзы подъ водительствомъ особыхъ избранниковъ, чрезъ которыхъ Богъ спасалъ ихъ отъ конечной гибели, — они не только не могли одолѣть окружавшихъ ихъ сильныхъ иноплеменниковъ (филистимлянъ. амалекитянъ и проч.), но и въ предѣлахъ предназначенной имъ территоріи Израильтяне не могли покорить и вытѣснить чужія и враждебныя имъ народности. Мы уже привели выше изъ книги Іисуса Навина нѣсколько свидѣтельствъ объ этомъ фактѣ. Въ книгѣ Судей печальное положеніе раздѣленнаго Израиля представляется еще рѣзче: оказывается, что почти ни одно изъ колѣнъ Израилевыхъ не могло дѣйствительно завладѣть назначеннымъ ему удѣломъ и что едва ли хотя одно изъ племенъ кенаанскихъ было дѣйствительно вытѣснено изъ земли обѣтованной: Израильтяне должны были довольствоваться лишь немногими мѣстностями въ области каждаго колѣна, и нѣкоторыя изъ колѣнъ вовсе не могли себѣ добыть земли и должны были кочевать по Палестинѣ въ поискахъ за мѣстомъ преступника.

«И пошелъ Іуда съ Симеономъ братомъ своимъ и поразили Кенанеевъ, обитающихъ Цефатъ, и закляли его и нарекли имя городу Хармá (заклятый). — И былъ Ягвэ съ Іудой, и завладѣлъ онъ горою; *но не завладѣлъ обитателями равнины,* ибо колесницы желѣзныя у нихъ. — А Іебусеевъ, обитающихъ въ Іерусалимѣ, не покорили сыны Веніаминовы; и живутъ Іебусеи съ сынами Веніаминовыми въ Іерусалимѣ до сего дня. — И не покорилъ Манассія Бет-Шанъ и пригороды его Таанакъ съ пригородами его и населяющихъ Доръ съ пригородами его и населяющихъ Ивлеамъ съ пригородами его и населяющихъ Мегиддо съ пригородами его и стали Кенаанеи (попрежнему) жить въ той землѣ. И было что укрѣпился Израиль и

наложилъ на Кенаанеевъ дань, завладѣть же не завладѣлъ ими. И Эраимъ не покорилъ Кенаанеевъ, населяющихъ Газеръ; и живетъ Кенааней среди нихъ въ Газэрѣ. Завулонъ не покорилъ жителей Китрона и жителей Нагалола, и живетъ Кенааней среди него, и стали они данниками. Ассуръ не покорилъ жителей Акко и жителей Цидона и Ахла́ба и Акзиба и Хельба́ и Арика и Рехо̀ба. И живутъ Ассуриты среди Кенаанеевъ, населяющихъ землю, ибо не покорили ихъ.— Нафталимъ не покорилъ жителей Бейт-Шэмэша и жителей Бэйт-Эната, и живетъ среди Кенаанеевъ, населяющихъ землю; и жители Бэйт-Шэмэша и Бэйт-Эната стали имъ данниками. И вытѣснили Эмореи сыновъ Дановыхъ въ гору и не пускали ихъ сойти въ равнину. И стали Эмореи (попрежнему) жить въ горахъ Хэрэсъ, въ Айалонѣ и въ Шаалбимѣ. И граница Эмореевъ — скалы и горы по пути отъ Акрабима» (Суд. I, 17, 19, 21, 27—36).

Этотъ внѣшній неуспѣхъ Израиля зависѣлъ отъ внутренней. нравственной причины, — отъ его невѣрности Ягвэ. Все значеніе Израиля, вся его сила и все его право въ исторіи опредѣлялось его религіей. Отступленіе отъ этой религіи отнимало у него и силу и право на покореніе другихъ народовъ. Владѣніе землею обѣтованною было обусловлено вѣрностью Ягвэ.

«И пришелъ ангелъ Господенъ (малеак Ягвэ) изъ Гилгая въ Бохимъ и сказалъ: Я вывелъ васъ изъ Египта и ввелъ васъ въ землю, о которой Я клялся отцамъ вашимъ и сказалъ, что не отступлю отъ завѣта Моего съ вами во вѣки; а вамъ не заключать договора съ жителями земли сей и жертвенники ихъ разрушить; и не послу̀шались вы голоса моего: зачѣмъ такъ поступили вы? Итакъ сказалъ Я: не прогоню Я ихъ отъ лица вашего, и будутъ они вамъ веревкой, и боги ихъ будутъ вамъ сѣтью. — И было, какъ говорилъ ангелъ Ягвэ, рѣчи сіи всѣмъ сынамъ Израилевымъ, — и поднялъ народъ голосъ свой и заплакали они. И нарекли имя мѣсту Бохимъ (плачи); и принесли тамъ жертвы Ягвэ. (Ибо когда) отослалъ Іегошуа народъ, и пошли сыны Израилевы каждый въ удѣлъ свой, чтобы завладѣть землею, — то служилъ народъ Ягвэ во всѣ дни Іегошуи и во всѣ дѣла старѣйшинъ, жившихъ во время послѣ Іегошуи и видѣвшихъ всѣ дѣла великія, что сотворилъ Ягвэ для Израиля. И умеръ Іегошуа сынъ Нуновъ, служитель Ягвэ, отроду ста десяти лѣтъ; и погребли его въ предѣлахъ наслѣдія его въ Тимнат-Хэрэсѣ въ горахъ Эфраимовыхъ къ сѣверу отъ горы Гаашъ. А также и все

поколѣніе это было прибрано къ отцамъ своимъ. И возстало поколѣніе другое что не знало Ягвэ, ниже дѣлъ, что сотворилъ Онъ для Израиля. И стали дѣлать сыны Израилевы зло въ очахъ Ягвэ; и стали служить Бааламъ. И оставили Ягвэ Бога отцевъ ихъ, выведшаго ихъ изъ земли Мицраимъ, и стали ходить за богами другими изъ (числа) боговъ народовъ, что кругомъ нихъ, и поклонялись имъ, и разгнѣвали Ягвэ. И оставили Ягвэ и стали служить Баалу и Аштаротъ. И воспламенился гнѣвъ Ягвэ на Израиля и предалъ ихъ въ руки враговъ ихъ, что вокругъ, и не могли болѣе противостоять врагамъ своимъ. Всякій разъ, какъ они выступали, рука Ягвэ была на нихъ на зло, какъ говорилъ Ягвэ и какъ клялся имъ Ягвэ; и стало имъ тѣсно весьма. И воздвигалъ Ягвэ судей, и спасали они изъ руки притѣснителей ихъ. Но и судей своихъ они не слушали, ибо блудили за богами другими и поклонялись имъ; уклонялись скоро съ дороги, которою ходили отцы ихъ, чтобы слушаться заповѣдей Ягвэ, — не дѣлали они такъ. И какъ воздвигалъ Ягвэ имъ судей, то былъ Ягвэ съ судіею, и спасалъ ихъ отъ руки враговъ ихъ во всѣ дни судіи, ибо жалѣлъ ихъ Ягвэ, когда они вопили отъ лица гонителей своихъ и утѣснителей своихъ. И было по смерти судіи возвращались они и поступали хуже, чѣмъ отцы имъ, ходя за богами другими, чтобы служить имъ, поклоняться имъ: не отступали отъ обычныхъ вымысловъ своихъ и отъ путей упорныхъ своихъ. И возгорѣлся гнѣвъ Ягвэ на Израиля, и сказалъ: такъ какъ преступилъ народъ сей завѣтъ Мой, что заповѣдалъ Я отцамъ ихъ, и не слушаютъ голоса Моего; — такъ и Я не буду болѣе изгонять предъ лицемъ ихъ никого изъ народовъ, что оставилъ Іегошуа, когда умеръ, — дабы (до конца) испытать чрезъ нихъ Израиля: сохранятъ ли они пути Ягвэ, чтобы ходить по нимъ, какъ сохраняли отцы ихъ, или нѣтъ. — И оставилъ Ягвэ народы эти, чтобы не истребить ихъ скоро, — тѣ, что не были преданы въ руки Іегошуи» (Суд. II).

Итакъ, выведя чудеснымъ образомъ Израиля изъ Египта и столь же чудесно водворивъ его въ землѣ Кенаанской, Ягвэ удерживаетъ свою сверхъестественную помощь, чтобы предоставить полный просторъ собственнымъ человѣческимъ силамъ Израиля, чтобы подвергнуть рѣшительному испытанію его духовную крѣпость: сумѣетъ ли онъ путемъ естественнаго развитія своей жизни преодолѣть неблагопріятныя условія окружающей его среды, обезпечить свою національную самостоятельность и несмотря на временныя колебанія и частныя

отпаденія сохранить въ концѣ концовъ свою религіозную святыню, внутренній смыслъ своего существованія — свой теократическій завѣтъ съ Ягвэ[113].

VIII.

Божественное начало въ Израильской теократіи достаточно ярко проявилось въ событіяхъ Исхода, на Синаѣ, передъ Іерихономъ и Гибеономъ. Теперь народу Божію предстоитъ свободно проявить свое человѣческое начало, устроить мірскую область теократіи такъ, чтобы для высшихъ плановъ Божіихъ нашлись подходящія условія и орудія въ человѣческой средѣ. Ибо практическое назначеніе мірского элемента въ теократіи заключается именно въ этомъ: въ организаціи внѣшнихъ условій, служащихъ наилучшихъ образомъ для достиженія божественныхъ цѣлей.

Если внѣшнія невзгоды Израиля (въ эпоху Судей) зависѣли отъ его религіозной нетвердости, то съ другой стороны самая эта религіозная нетвердость обусловливалась въ извѣстной мѣрѣ неблагопріятнымъ внѣшнимъ положеніемъ Израиля, именно его *раздѣленіемъ* и разбросанностью среди чужихъ и враждебныхъ народностей. Эта разобщенность и раздробленность Израильскаго народа (при тогдашнихъ первобытныхъ житейскихъ условіяхъ) разрывала его связь съ теократическимъ центромъ, воплощавшимся въ ковчегѣ завѣта и въ первосвященническомъ оракулѣ. При отсутствіи же этой связи разсѣяннымъ среди Кенаана Израильтянамъ приходилось поклоняться Ягвэ *тѣмъ же самымъ способомъ,* какимъ окружавшіе ихъ язычники служили своимъ богамъ, — приносить Ему жертвы на камняхъ и подъ деревьями, на высотахъ и въ рощахъ и т. д. При такомъ *матеріальномъ тождествѣ* культа нужна была бы слишкомъ высокая степень духовнаго развитія, чтобы твердо и отчетливо сохранять чистоту вѣры и не смѣшать подъ конецъ Ягвэ съ Бааломъ. Такъ какъ предполагать такую силу ума въ *большинствѣ* Израильтянъ нѣтъ никакого основанія, то нельзя и удивляться, что многіе изъ нихъ, даже безъ всякой сознательной измѣны Ягвэ, становились мало-помалу поклонниками другихъ боговъ.

---

113 Что тѣ отпаденія, о которыхъ говорится въ вышеприведенномъ текстѣ, не были общими и рѣшительными, — это ясно уже изъ того, что Ягвэ находитъ нужнымъ подвергнуть Израиля дальнѣйшему испытанію.

Въ какомъ смутномъ состояніи находилась религіозная жизнь Израиля въ эпоху Судей, — это можно съ достаточною ясностью усмотрѣть изъ слѣдующаго любопытнаго разсказа, недаромъ сохраненнаго для насъ Словомъ Божіимъ.

«И былъ мужъ съ горы Эфраимъ, и имя ему Микайгу. И сказалъ онъ матери своей: тысячу сто сребрениковъ, что ты отложила для меня и закляла ихъ въ слухъ мнѣ: вотъ сребро это со мною, я взялъ его; и сказала мать его: благословенъ сынъ мой предъ Ягвэ. И возвратилъ онъ тысячу сто сребрениковъ матери своей. И сказала мать его: посвящая посвятила я сребро сіе Ягвэ отъ руки моей за сына моего, чтобы сдѣлать изваяніе и литое изображеніе, и теперь передаю его тебѣ. Онъ же вернулъ сребро матери своей; и взяла мать его двѣсти сребрениковъ и отдала ихъ мастеру, и сдѣлалъ онъ изваяніе и литое изображеніе (пэсэл у масэка) и было оно въ домѣ Макайгу. И мужъ мика́ — домъ божій (бэт элогим) у него. И сдѣлалъ онъ эфодъ и идоловъ (терафим) и уполномочилъ (ваймалэ этяд) одного изъ сыновей своихъ, и сталъ тотъ ему въ священника. *Во дни оны не было царя во Израилѣ: всякій дѣлалъ угодное въ очахъ своихъ.* — И былъ юноша изъ Виѳлеема Іудина, *родомъ изъ колѣна Іудина* (ми-мишпахат Іегуда̀), *и былъ онъ Левитъ, и былъ онъ поселенецъ тамъ.* И пошелъ мужъ этотъ изъ города изъ Виѳлеема Іудина, чтобы поселиться гдѣ придется. И пришелъ въ горы Эфраимовы, къ дому Мика́, идя своею дорогою. И сказалъ ему Мика̀: откуда идешь? — И сказалъ ему Левитъ: я изъ Виѳлеема Іудина и иду поселиться гдѣ придется. — И сказалъ ему Мика̀: живи со мною, и будешь мнѣ отцемъ и священникомъ; а я буду давать тебѣ по десять сребрениковъ въ годъ и перемѣну одеждъ и продовольствіе. И пришелъ (къ нему) Левитъ. И сталъ Левитъ съ мужемъ тѣмъ. И былъ юноша у него какъ одинъ изъ сыновей его. И уполномочилъ (ваймалэ эт-яд) Мика̀ Левита, и былъ тотъ ему во священника; и былъ въ домѣ Мика̀. *И сказалъ Мика̀: теперь знаю я, что благоволитъ Ягвэ ко мнѣ, ибо сталъ мнѣ Левитъ во священника»* (Суд. XVII).

Изъ послѣднихъ словъ вполнѣ ясно, что этотъ простодушный житель горы Эфраимовой, несмотря на то, что устраиваетъ у себя домъ Божій съ литыми и лѣпными идолами и при томъ самъ рукополагаетъ себѣ во священники сначала своего сына, а потомъ странствующаго Левита (коего левитское званіе нѣсколько загадочно, по-

скольку онъ родомъ изъ колѣна Іудина), — при всемъ томъ вполнѣ искренно и добросовѣстно считаетъ себя служителемъ Ягвэ, заслуживающимъ Его благоволенія.

Если начало этой исторіи довольно характеристично, то слѣдующій конецъ ея еще характеристичнѣе. «*Во дни оны не было царя во Израилѣ; и во дни оны колѣно Даново искало себѣ удѣла для жительства: ибо не добыло оно себѣ удѣла до дня того среди колѣнъ Израилевыхъ.* И послали сыны Дановы изъ родовъ своихъ пятерыхъ мужей, изъ концовъ своихъ удалыхъ людей, изъ Царья и изъ Эштáола, чтобъ извѣдать землю и изслѣдовать. И сказали они имъ: идите, извѣдайте землю; и пришли онъ въ гору Эфраимову, къ дому Микайгу и переночевали тамъ. И были они съ домомъ Микà и узнали они голосъ юноши Левита, и отвели его тамъ, и сказали ему: кто привелъ тебя сюда, и что ты дѣлаешь здѣсь и зачѣмъ пришелъ сюда? — И сказалъ имъ: такъ и такъ сдѣлалъ мнѣ Микà; и подкупилъ меня, и сталъ я ему во священника. И сказали ему: спросика у боговъ и возвѣсти намъ, счастлива ли будетъ дорога наша, куда мы идемъ теперь? — И сказалъ имъ священникъ: идите съ миромъ, — управитъ Ягвэ дорогу вашу, по которой идете, — И пошли пять мужей и пришли въ Лаишу, и увидѣли народъ, что среди нея, живущій безопасно по обычаю Цидонцевъ, и не было на землѣ кто бы обижалъ ихъ или господствовалъ надъ ними, и далеко они отъ Цидона, и нѣтъ у нихъ никакихъ дѣлъ съ людьми. И пришли они (посланцы) къ братьямъ своимъ въ Царья и Эштаолъ, и сказали имъ братья ихъ: что вы? — И сказали они: вставайте и пойдемъ къ нимъ, ибо видѣли мы землю и вотъ она хороша весьма; итакъ поспѣшайте, не лѣнитесь идти, чтобы завладѣть землею. И когда пойдете, то прійдете къ народу безопасному, и земля широка и просторна, и далъ ее Богъ въ руки ваши, — мѣсто, гдѣ нѣтъ недостатка ни въ чемъ, что есть на землѣ. — И двинулись оттуда отъ родовъ Дановыхъ изъ Царья и Эштаола шестьсотъ мужей вооруженныхъ оружіемъ ратнымъ. И пошли и стали станомъ въ Кирьятъ-Йеаримѣ въ (землѣ) Іудиной; потому называется мѣсто это *станъ Дановъ* (маханэ-Дан) до сего дня, — что за Кирьятъ-Йеаримомъ. И перешли оттуда въ гору Эфраимову и пришли къ дому Микà. И молвили пять мужей, что ходили изслѣдовать землю Лаишъ, и сказали братьямъ своимъ: знаете, что есть еще въ домахъ этихъ эфодъ и терафимъ и литое и изваянное? Теперь вы знаете, что

вамъ дѣлать. И пошли они и вошли въ юноши Левита, въ домѣ Мика̀, и привѣтствовали его мирно. Шестьсотъ вооруженныхъ ратныхъ мужей, что изъ сыновъ Дановыхъ, оставались передъ воротами; а пять мужей, что ходили изслѣдовать землю, пошли и взяли изваяніе и эфодъ и терафимъ и литое; священникъ же стоялъ у воротъ съ шестью стами вооруженныхъ ратниковъ. Когда же тѣ вошли въ домъ Мика̀ и взяли изваяніе и эфодъ и терафимъ и литое, — сказалъ имъ священникъ: что это вы дѣлаете? — Сказали ему: тише! положи руку на уста свои и иди съ нами, и будешь намъ во отца и во священника. Лучше ли тебѣ быть священникомъ въ домѣ одного мужа или быть тебѣ священникомъ для колѣна и для племени во Израилѣ? — И было это по сердцу священнику, и взялъ онъ эфодъ и терафимъ и изваяніе и пошелъ среди народа. И повернули они и пошли, и послали предъ собою дѣтей и стада и лучшее имущество. И когда они отдалились отъ дома Мика̀, мужи, что въ домахъ около дома Мика̀, возопили и погнались за сынами Дановыми. И кричали вслѣдъ имъ; они же, обративши лице свое. сказали Мика̀: что съ тобою, что ты такъ вопишь? — И сказалъ: боговъ, что я сдѣлалъ себѣ, вы взяли, и священника, и уходите, и чего же мнѣ еще? И какъ же это вы говорите мнѣ: что̀ съ собою? — И сказали ему сыны Дановы: чтобы не слышно было голоса твоего у насъ! А то нападутъ на васъ мужи съ душою озлобленною и приберутъ душу твою и души домашнихъ твоихъ. И пошли сыны Дановы дорогой своею; и убоялся Мика̀, ибо сильнѣе они его, и повернулъ и возвратился въ домъ свои. А они взяли то, что сдѣлалъ Мика̀, и священника, бывшаго у него, и пошли на Лаишъ, къ народу тихому и безопасному и поразили ихъ остріемъ меча, а городъ сожгли огнемъ. И не было имъ избавителя, ибо далеко онъ былъ отъ Цидона[114] и не имѣлъ никакихъ дѣлъ съ людьми, а помѣщался онъ въ равнинѣ, что у Бэт-Рехоба; и выстроили они (сыны Дановы) городъ и поселились въ немъ. И нарекли имя городу Данъ, по имени Дана, отца ихъ, что родился Израилю, а въ прежнія времена Лаишъ было имя городу. И поставили себѣ сыны Дановы изваяніе, и Іонатанъ, сынъ Гэршома, сына Манассіина, — онъ и сыны его были священниками колѣну Данову до дня плѣненія земли. И держали у себя изваяніе Мика̀, которое онъ сдѣлалъ, все время какъ домъ Божій (бэт-га элогим) былъ въ Шило» (Суд. XVIII).

[114] Повидимому Лаишъ былъ колоніей финикійскаго Цидона.

Вся изложенная исторія наглядно показываетъ, что память о Ягвэ и религіозная потребность служить ему живо сохранилась въ разбросанныхъ колѣнахъ Израилевыхъ, и если удовлетвореніе этой потребности происходило въ неправильныхъ и дикихъ формахъ, то это зависѣло главнымъ образомъ отъ общественнаго безначалія, отъ отсутствія національнаго единства и общаго организованнаго управленія. «Не было въ тѣ дни царя во Израилѣ» и всякій дѣлалъ, что ему было угодно, — удовлетворялъ своимъ потребностямъ какъ и чѣмъ могъ. Несмотря на это безначаліе, на это отсутствіе внѣшняго единства и необходимыхъ средствъ для правильной національной жизни, народъ Израильскій сохранилъ въ себѣ внутреннюю силу нравственнаго чувства и глубокое сознаніе своей солидарности. Слѣдующая страшная и вмѣстѣ съ тѣмъ трогательная исторія, заканчивающая книгу Судей, служитъ яркимъ подтвержденіемъ сказанному.

IX.

«И было во дни оны, и Царя не было во Израилѣ, и былъ мужъ Левитъ поселенецъ въ предгорьяхъ горы Эфремовой, и взялъ себѣ жену — наложницу изъ Виѳлеема Іудина. И соблудила у него наложница его и отошла отъ него въ домъ отца своего въ Виѳлеемъ Іудинъ и была тамъ въ продолженіе четырехъ мѣсяцевъ. И всталъ мужъ ея и пошелъ за нею, чтобы говорить ей по сердцу и вернуть ее, — и отрокъ его съ нимъ и пара ословъ; и ввела она его въ домъ отца своего, и увидѣлъ его отецъ молодой женщины и обрадовался приходу его. И заставилъ его тесть его, отецъ молодой женщины, гостить у него три дня, и ѣли и пили и ночевали тамъ. И было на четвертый день: встали они утромъ, и поднялся онъ идти; и сказалъ отецъ молодой женщины зятю своему: подкрѣпи сердце свое кускомъ хлѣба и потомъ пойдете. И сѣли они и ѣли оба вмѣстѣ и пили; и сказалъ отецъ молодой женщины мужу: ну теперь останься ночевать и ублажай сердце свое. И всталъ мужъ, чтобы идти, но принудилъ его тесть его, и остался онъ и ночевалъ тамъ. И поднялся утромъ на пятый день, чтобы идти; и сказалъ отецъ молодой женщины: подкрѣпи теперь сердце твое и будемъ прохлаждаться до склона дня; и ѣли они оба. И всталъ мужъ, чтобы идти, — онъ и наложница его и отрокъ его. И сказалъ ему тесть его, отецъ молодой женщины: вотъ теперь склоняется день къ вечеру, — переночуйте-ка, вотъ

кончается день, переночуй же и ублажай сердце твое, и встанете рано въ дорогу вашу и пойдешь къ шатру твоему. Но не согласился мужъ ночевать и всталъ и пошелъ и пришелъ къ предѣламъ Іебуса что (нынѣ) Іерусалимъ; и съ нимъ пара ословъ навьюченныхъ и наложница его съ нимъ. И какъ были они у Іебуса, и уже совсѣмъ свечерѣло, то сказалъ отрокъ господину своему: пойдемъ теперь и свернемъ къ этому городу Іебусеевъ и будемъ ночевать тамъ. — Но сказалъ ему господинъ его: *не войдемъ мы въ городъ чужой, что не принадлежитъ сынамъ Израилевымъ; а пойдемъ мы въ Гибеа.* И сказалъ отроку своему: иди и дойдемъ до какого-нибудь мѣста и переночуемъ близъ Гибеа̀ или въ Рама̀. И пошли дальше, и зашло имъ солнце близъ Гибеа̀, что въ (колѣнѣ) Веньяминовомъ. И повернули туда идти на ночлегъ въ Гибеа̀; и вошли и сѣли на улицѣ города, и не было никого, кто бы принялъ ихъ въ домъ на ночлегъ. И вотъ мужъ старецъ идетъ съ работы своей изъ поля (возвращаясь) къ вечеру (домой), мужъ съ горы Эфраимовой поселенецъ въ Гибеа̀; а люди мѣста того веніаминиты. И, поднявъ глаза, увидѣлъ онъ мужа-путника на улицѣ градской; и сказалъ мужъ-старецъ: куда идешь и откуда вышелъ? — И сказалъ ему тотъ: путешествуемъ мы изъ Виѳлеема Іудина къ предгорьямъ горы Эфраимовой — оттуда я; и ходилъ въ Виѳлеемъ Іудинъ, и къ дому Ягвэ иду, и нѣтъ никого. кто бы принялъ меня въ домъ. Есть солома и сѣно еще для ословъ нашихъ и хлѣбъ и вино для меня и для рабыни твоей и для отрока, что съ рабомъ твоимъ: не имѣемъ недостатка ни въ чемъ. — И сказалъ мужъ-старецъ: миръ съ тобою! всѣ недостатки твои на мнѣ, — только на улицѣ не ночуй. И ввелъ его въ домъ свой и задалъ корму осламъ; и вымыли ноги и ѣли и пили. И вотъ когда они ублажали сердца свои, вдругъ люди города, дѣти бѣсовы (бенэ беліал) окружили домъ, стуча въ ворота, и говорили мужу хозяину дома старцу и сказали: выведи мужа, что вошелъ въ твой домъ . .

. . . .

. . . .

И взялъ мужъ тотъ наложницу свою и вывелъ ее къ нимъ

. . . .

. . . .

И всталъ господинъ ея утромъ, и отворилъ двери дома и вышелъ, чтобы идти въ дорогу свою, — и вотъ жена — наложница его лежитъ у входа въ домъ, и руки ея на порогѣ. И сказалъ онъ ей: встань,

пойдемъ! — и нѣтъ отвѣта. И взялъ ее на осла и всталъ мужъ и пошелъ къ мѣсту своему. И вошелъ въ домъ свой и взялъ ножъ и разрѣзалъ тѣло наложницы своей съ костями ея на двѣнадцать частей и разослалъ во всѣ предѣлы Израилевы. И было всякій, кто смотрѣлъ, говорилъ: не бывало и не видано ничего такого ото дня какъ вышли сыны Израилевы изъ земли Мицраимъ и до сего дня; обсудите и подумайте и скажите, какъ намъ быть?

«Поднялися всѣ сыны Израилевы, *собрался соборъ какъ мужъ одинъ,* что отъ Дана до Беэр-Шеба, отъ земли Гилеадъ до Ягвэ въ Мицпа̀. Ополчилися столпы народные ото всѣхъ колѣнъ Израилевыхъ во соборъ народа Божія, — всѣхъ четыреста тысячъ мужей пѣшихъ, извлекающихъ мечъ. И услышали сыны Веньяминовы, что идутъ къ Мицпа̀ сыны Израилевы. И говорили сыны Израилевы: Скажите, какъ случилось злое дѣло сіе? И въ отвѣтъ сказалъ человѣкъ — Левитъ, мужъ убитой женщины: въ Гибеа̀, что въ землѣ Веньяминовой, вошелъ я на ночлегъ съ моей наложницей. И возстали на меня мужи гибеатскіе, окружили ночью въ дому, чтобъ убить меня, и наложницу мою изнасиловали, и умерла она. И я взялъ мою наложницу и разрѣзалъ ее и разослалъ во всѣ края наслѣдія Израилева; ибо сдѣлали они неистовство и безуміе во Израилѣ. Вотъ вы всѣ сыны Израилевы, — передъ вами дѣло, а отъ васъ рѣшеніе. — И поднялся весь народъ какъ мужъ одинъ, говоря: не пойдетъ никто въ домъ свой. А вотъ дѣло, что мы сдѣлаемъ съ Гибеа̀. Бросайте жеребья. И возьмемъ по десяти мужей изо ста во всѣхъ колѣнахъ Израилевыхъ и по сту изъ тысячи и по тысячѣ изъ десяти тысячъ, и добудутъ они народу продовольствіе, чтобъ идти намъ и воздати Гибеа̀ Веньяминовой за все неистовство, что надѣлали они во Израилѣ. И собралися всѣ изъ Израиля и сошлися къ городу какъ мужъ одинъ. И послали колѣна Израилевы мужей ко всѣмъ родамъ Веньяминовымъ, говоря: что за зло сіе, что случилось у васъ? Давайте же намъ мужей дѣтей бѣсовыхъ, что въ Гибеа̀: умертвимъ мы ихъ и истребимъ злодѣйство изъ Израиля. — И не пошелъ на это Веньяминъ, не послушался гласа братьевъ своихъ, сыновъ Израилевыхъ. И собра́лись сыны Веньяминовы изъ городовъ на рать съ сынами Израилевыми. И насчитано сыновъ Веньяминовыхъ въ этотъ день изъ городовъ ихъ двадцать и шесть тысячъ мужей, носящихъ мечъ, кромѣ жителей Гибеа̀, у нихъ же насчитано семьсотъ отборныхъ мужей. Изо всего народа сего отобрали семьсотъ человѣкъ на

правое крыло: всѣ они камнемъ изъ пращи въ волосокъ попадали безъ промаха. А мужей Израильскихъ безъ Веньямина одного насчитано четыреста тысячъ мужей, носящихъ мечъ, — всѣ они люди ратные. И возстали и пошли къ дому Божію, и спросили Бога, и сказали сыны Израилевы: кто у насъ впередъ пойдетъ начинать войну съ сынами Веньяминовыми? — *И сказалъ Ягвэ: Іуда пойдетъ.* — И поутру встали сыны Израилевы и разбили станъ предъ Гибеа̀. Такъ пошелъ Израиль воевать съ Веньяминомъ, ополчились они противъ Гибеа̀. Тогда вышли сыны Веньяминовы изъ Гибеа̀; и полегло въ тотъ день изъ Израиля убитыхъ двадцать двѣ тысячи. — И пошли сыны Израилевы и плакали предъ лицемъ Ягвэ до вечера. И вопрошали у Ягвэ, говоря: выступать ли намъ еще на бой съ сынами Веньямина, брата нашего? — *И сказалъ Ягвэ: Идите на него.* — И подступили сыны Израилевы къ сынамъ Веньяминовымъ на день другой. И вышелъ Веньяминъ навстрѣчу имъ изъ Гибеа̀ на день другой, и положили они изъ сыновъ Израилевыхъ еще восемнадцать тысячъ человѣкъ, носящихъ мечъ. И пошли сыны Израилевы всѣмъ народомъ къ дому Божію и плакали и остались тамъ предъ лицемъ Ягвэ и постилися тотъ день до вечера. И вознесли они жертвы всесожженія и мирныя предъ лицемъ Ягвэ. *И спросили сыны Израилевы у Ягвэ, — ибо тамъ въ тѣ дни былъ кивотъ завѣта Божія, и Финхасъ, сынъ Элеазара, сына Ааронова, предстоялъ предъ нимъ въ тѣ дни,* — и сказали, продолжать ли намъ еще воевать съ сынами Веньямина брата нашего, или кончить рать? — *И сказалъ Ягвэ: выступайте, ибо завтра предамъ ихъ въ руки твои.* — И поставилъ Израиль засады кругомъ Гибеа̀». Съ помощью этихъ засадъ они уничтожили все войско Веньяминово и сожгли Гибеа̀. «И было въ оный день всѣхъ павшихъ изъ Веньямина двадцать и пять тысячъ, носящихъ мечи — и всѣ они мужи храбрые. Лишь шестьсотъ человѣкъ повернули и бѣжали въ пустыню въ скалы Римонскія и сидѣли въ скалахъ Римонскихъ четыре мѣсяца. И вернулись въ Гибеа̀ мужи Израильскіе и истребили мечемъ въ городѣ отъ людей до скота— все встрѣчное; а потомъ всѣ города окрестные пожгли огнемъ.

«И мужи Израилевы заклялись въ Мицца̀, говоря: никто изъ насъ не дастъ дочери своей Веньямину въ жены. И пришелъ народъ къ дому Божію и оставались тамъ до вечера предъ лицемъ Божіимъ; и подняли голосъ свой и плакали плачемъ веліимъ. И говорили: почто, о Ягвэ, Богъ Израилевъ, сталося такое во Израилѣ. —

что вычтено нынѣ изъ Израиля колѣно цѣлое? И было наутро, всталъ народъ и построили тамъ жертвенникъ и вознесли всесожженія и мирныя. И сказали сыны Израилевы: нѣтъ ли кого, кто не приходилъ на соборъ къ Ягвэ изо всѣхъ колѣнъ Израилевыхъ, ибо клятва была великая, что, молъ, кто не придетъ къ Ягвэ въ Мицпà— смертью умретъ. И пожалѣли сыны Израилевы о Веньяминѣ, братѣ своемъ, и сказали: убавилось нынѣ колѣно одно изъ Израиля. Какъ бы добыть намъ женъ для остальныхъ: поклялись мы Ягвэ не давать имъ изъ дочерей нашихъ въ жены. И сказали: нѣтъ ли кого изъ племенъ Израилевыхъ, кто не приходилъ къ Ягвэ въ Мицпà? И вотъ не приходили на соборъ люди ратные изъ Ябэша гилеадскаго. И считалъ народъ, и вотъ — нѣтъ тамъ никого изъ жителей Ябэша гилеадскаго. И послало общество двѣнадцать тысячъ мужей — людей воинственныхъ: и заповѣдало имъ, говоря: идите, избейте всѣхъ жителей Ябэша гилеадскаго остріемъ меча, и женъ и дѣтей. Но вотъ въ чемъ дѣло: все мужеское и все женское, познавшее ложе мужнее— заклять они. — И нашли они межъ жителей Ябэша гилеадскаго четыреста молодыхъ дѣвицъ невинныхъ, не познавшихъ ложа мужескаго; и привели ихъ въ станъ, въ Шилò, что въ землѣ Кенаанъ. И послало все общество и говорило сынамъ Веньяминовымъ, что въ скалахъ Римонъ, и возвѣстило имъ миръ. И вернулся въ ту пору Веньяминъ, и дали имъ въ жены тѣхъ, что изъ женъ Ябэша гилеадскаго, и не достало ихъ (на всѣхъ). И жалѣлъ народъ о Веньяминѣ, ибо сдѣлалъ Ягвэ прорѣху въ колѣнахъ Израилевыхъ. И сказали старѣйшины общества: какъ добыть женъ для остальныхъ? — ибо въ Веньяминѣ жены всѣ изгублены. — А мы не можемъ дать имъ женъ изъ дочерей нашихъ; ибо клялись сыны Израилевы, говоря: проклятъ дающій жену Веньямину. — И сказали: вотъ праздникъ Ягвэ годовой въ Шилò. — — И заповѣдали сынамъ Веньяминовымъ, говоря: идите и спрячьтесь въ виноградникахъ. И смотрите, какъ выйдутъ дѣвицы изъ Шилò съ пляской и пѣснями, выходите вы изъ виноградниковъ и хватайте себѣ каждый жену изъ дочерей Шилò, и идите въ землю Веньяминову. И будетъ, какъ придутъ отцы и братья ихъ тягаться съ нами, то мы скажемъ имъ: пожалѣйте ихъ, ибо не добыли мы имъ каждому по женѣ въ той войнѣ, а вы не давали имъ — по времени вина. Такъ и сдѣлали сыны Веньяминовы и взяли женъ по числу своему изъ хороводовъ, откуда ихъ похитили; и пошли вернулись въ удѣлъ свой и строили

города и жили въ нихъ. И пошли оттуда въ ту пору сыны Израилевы каждый въ колѣно свое и въ родъ свой: и вышелъ оттуда всякій въ удѣлъ свой. *Во дни оны не было царя во Израилѣ: всякій творилъ что угодно въ очахъ своихъ»* (Суд. XIX, XX, XXI).

Итакъ, чтобы не было больше такихъ дѣлъ, подвергавшихъ опасности самое существованіе Израиля въ его цѣлости, необходимо было утвержденіе крѣпкой національной власти, не позволяющей каждому дѣлать все, что угодно въ очахъ его. Въ изложенной междоусобной войнѣ Израиль обнаружилъ достаточно внутренняго единства, и ему предстояло теперь закрѣпить это внутреннее единство внѣшнимъ объединеніемъ и сосредоточеніемъ подъ властью единаго царя — необходимостью, которую уже предвидѣлъ Моисей во Второзаконіи.

X.

«Когда войдешь въ землю, которую Ягвэ Богъ твой даетъ тебѣ, и овладѣешь ею и поселишься въ ней, и скажешь: поставлю я надъ собою царя какъ всѣ народы что кругомъ меня — поставляя *поставь надъ собою царя, котораго изберетъ себѣ Ягвэ, Богъ твой;* изъ среды братьевъ твоихъ поставь надъ собою царя, — не моги взять себѣ мужа чужого, который не братъ тебѣ. — Только бы онъ не умножалъ себѣ коней — — и не умножалъ бы себѣ женъ, и не уклонилось бы сердце его, и не умножалъ бы слишкомъ серебра и золота. И будетъ, какъ возсядетъ онъ на престолъ царствія своего, пусть напишетъ себѣ списокъ законоученія сего въ книгу отъ лица священниковъ левитовъ. И да будетъ съ нимъ, и да читаетъ въ немъ во всѣ дни жизни своей, чтобы поучался онъ бояться Ягвэ Бога своего, чтобы соблюдать всѣ слова закона сего и уставы эти — исполнять ихъ; чтобы не возвысилось сердце его надъ братьями его, и чтобы не уклонился онъ отъ заповѣди ни направо, ни налѣво, — да продлятся дни царства его, — его и сыновъ его среди Израиля» (Второз. XVII, 14—20).

Предуказанное Моисеемъ время наступило къ концу дней пророка и судіи Самуила, когда бѣдствія раздѣленнаго Израиля, временно прекращенныя дѣятельностью этого великаго мужа, съ приближеніемъ его смерти снова предстали народному сознанію какъ неизбѣжныя слѣдствія будущаго безначалія. Что ближайшая практическая причина народныхъ бѣдствій заключалась въ отсутствіи силь-

ной центральной власти, — это неоднократно засвидѣтельствовано словомъ Божіимъ («въ тѣ дни не было Царя во Израилѣ и проч.). Какъ же объяснить въ этомъ случаѣ сопротивленіе пророка Самуила, лишь нехотя уступившаго народному требованію и повелѣнію Ягвэ— поставить Царя надъ Израилемъ? Дѣло въ томъ, что выдѣленіе верховной мірской власти было лишь *условною необходимостью* въ историческомъ развитіи теократіи, — оно было нужно ради человѣческаго несовершенства въ народѣ Божіемъ, но никакъ не входило ни въ начальный первообразъ, ни въ окончательный и совершенный идеалъ теократическаго строя, состоящій въ полномъ внутреннемъ сочетаніи человѣчества съ Божествомъ — во всеобщемъ царскомъ священствѣ. Всякій человѣкъ (по идеѣ своей) созданъ для непосредственнаго общенія съ Божествомъ, — т. е. чтобы быть священникомъ, — и для управленія собою, своею низшею природой и природою внѣшняго міра, — т. е. для того, чтобы быть царемъ. Но въ виду того непреложнаго факта, что человѣческая дѣйствительность цѣлою бездною зла и немощи отдѣлена отъ этого идеала, — и инстинктъ и здравый разумъ человѣческій должны были обратиться къ тѣмъ средствамъ и условіямъ, съ помощью коихъ человѣчество можетъ обойти эту бездну и хотя труднымъ и медленнымъ, но вѣрнымъ путемъ достигнуть своей окончательной цѣли. Какъ нѣкогда народъ Израильскій передъ горою Божіей, почувствовавъ себя недостойнымъ непосредственнаго соприкосновенія съ Божествомъ, самъ отказался отъ своего священства и передалъ свои права Моисею и Аарону, такъ и во дни Самуила народъ призналъ себя неспособнымъ управляться однимъ нравственнымъ авторитетомъ духовной власти и потребовалъ себѣ царя. Понятно, что для Самуила какъ пророка, имѣвшаго въ виду идеалъ грядущаго (хотя, разумѣется, въ предѣлахъ національной израильской теократіи), такое требованіе народа могло показаться отступленіемъ отъ теократическаго союза съ Ягвэ. Форма, въ какой представители Израиля выразили народное желаніе, могла лишь подтверждать опасенія Самуила: «Поставь надъ нами царя, чтобы судить насъ *какъ всѣ народы* (кекол гаггоим)». (1 Сам. VIII, 5). «Долженъ быть царь надъ нами *и будемъ мы такъ же какъ всѣ народы*» (ibid. 19, 20). Къ тому же Самуилъ могъ предвидѣть, что народъ, который въ своемъ упорномъ самочувствіи постоянно возмущался противъ всякаго авторитета, не покорится окончательно и царской власти, и что она лишь не на долгій срокъ объединитъ его.

Какъ бы то ни было, въ данное время эта власть была настоятельною необходимостью для Израиля, чтобы уберечь его національно-*религіозное* бытіе. Пока окружающіе народы подвергали евреевъ лишь внѣшнимъ бѣдствіямъ, народъ терпѣлъ ихъ и не требовалъ коренныхъ перемѣнъ въ своемъ политическомъ строѣ; но когда слабость духовнаго единовластія въ лицѣ первосвященника и судіи Эли, довела Израиля до потери своего религіозно-національнаго знамени, когда реальное средоточіе еврейской всенародной жизни, реальный залогъ таинственнаго сочетанія между народомъ и его грядущимъ Богомъ, — когда кивотъ завѣта, мѣсто свиданія Ягвэ съ Израилемъ было отнято филистимлянами и когда потомъ Самуилъ, своимъ личнымъ вдохновеннымъ дѣйствіемъ спасшій Израиля отъ позорной гибели и вернувшій ему его святыню, съ приближеніемъ смерти своей готовъ былъ предоставить народъ его прежнему безначалію, но еще болѣе опасному, чѣмъ прежде, ибо кромѣ старыхъ враговъ — филистимлянъ, — грозили еще новые (и увидѣли вы, что Нахашъ, царь сыновъ Аммоновыхъ идетъ на васъ и проч. 1 Сам. XII); — тогда не одна подражательность другимъ народамъ, а здравое чувство религіозно-національнаго самосохраненія вызвало въ Израилѣ настойчивое требованіе измѣнить прежній элементарный теократическій строй, чтобы защитить религіозную святыню отъ внѣшнихъ опасностей посредствомъ прочнаго орудія единой и правильной государственной власти.

Дѣло шло объ охраненіи святыни и славы израильской, того, въ чемъ вещественно присутствовалъ и дѣйствовалъ грядущій Богъ. Не одна только младенческая степень духовнаго развитія, но также и извѣстныя намъ особенности религіознаго характера и *назначенія* евреевъ заставляли ихъ безконечно дорожить именно реальнымъ звеномъ своего соединенія съ Ягвэ, матеріальнымъ посредствомъ богочеловѣческаго союза. По чувствамъ истиннаго Израильтянина съ потерею завѣтнаго кивота Божія не стоило жить.

«И сноха его (первосвященника Эли), жена Пинхаса (сына его) была беременна въ послѣднемъ срокѣ. И услышала она молву, что взятъ кивотъ Божій, — — — и склонилась она и выкинула, ибо приступили къ ней боли ея. И когда она умирала, стали говорить окружающія ее: не бойся, ибо сына родила ты. — Но она не отвѣчала и не приняла (того) къ сердцу. И нарекла младенца Икабодъ (безславіе), говоря: исчезла слава изъ Израиля, — такъ какъ взятъ

былъ ковчегъ Божій. — — — И опять сказала: исчезла слава изъ Израиля, ибо взятъ ковчегъ Божій, — и умерла» (1 Сам. IV, 19—22).

Вотъ какими чувствами оправдывалось желаніе евреевъ имѣть царя, который сосредоточилъ бы народныя силы и охранилъ святыню Израиля, залогъ *грядущаго* Бога.

«И худо было это дѣло въ очахъ Самуила, что сказали они: дай намъ Царя судить насъ; и молился Самуилъ Ягвэ. И сказалъ Ягвэ Самуилу: послушай голоса народа во всемъ, что они говорятъ тебѣ; ибо не тебя устранили они, а Меня устранили они отъ царствованія надъ ними» (1 Сам. VIII, 6, 7). «Завтра Я пошлю къ тебѣ мужа изъ земли Веньяминовой, и ты помажешь его въ предводители (ле-нагид) надъ народомъ Моимъ Израилемъ, и спасетъ онъ народъ Мой отъ руки филистимлянъ; ибо призрѣлъ Я на народъ Мой, ибо дошелъ вопль ихъ ко Мнѣ» (1 Сам. IX, 16).

XI.

Въ приведенномъ текстѣ не скрыто и не смягчено двойственное и повидимому противорѣчивое отношеніе Слова Божія къ учрежденію особой царской власти. Не одинъ Самуилъ, но и Ягвэ порицаетъ желаніе народа и признаетъ въ немъ отступленіе отъ Божественнаго единовластія. Но съ другой стороны Ягвэ не только заставляетъ Самуила исполнить народное требованіе, но и объявляетъ, что Онъ дѣлаетъ это для блага и спасенія Израиля. Но неудовольствіе Самуила и порицаніе Ягвэ относятся къ неспособности Израиля пребывать въ чисто нравственномъ единодушіи и полномъ религіозномъ подчиненіи духовному авторитету, при чемъ особая мірская власть была бы излишней; когда же эта неспособность къ *идеальной* теократіи обнаруживается какъ неустранимый фактъ, тогда учрежденіе внѣшней царской власти становится необходимымъ средствомъ для спасенія народа Божія отъ гибели и для воспитанія его къ будущей совершенной теократіи.

Хотя такимъ образомъ это двойственное отношеніе Слова Божія къ учрежденію царя не заключаетъ въ себѣ никакого дѣйствительнаго противорѣчія, однако оно явно указываетъ на *условное значеніе* второй власти въ теократіи. Правда, какъ высшее выраженіе собственно-человѣческаго начала, управляющаго гражданскимъ союзомъ, царь

есть одна изъ необходимыхъ вершинъ теократическаго строенія. Но какъ вообще человѣческое начало въ истинной религіи имѣетъ значеніе лишь въ опредѣленномъ сочетаніи съ началомъ божественнымъ, — какъ второе обусловленное первымъ, — то и человѣческая власть царя имѣетъ теократическое значеніе лишь постольку, поскольку она въ добровольномъ послушаніи высшимъ указаніямъ служитъ цѣли дѣла Божія. Только *такую* царскую власть имѣетъ въ виду слово Божіе, одобряя народное требованіе; невѣрный же своему теократическому назначенію царь тутъ же представляется какъ величайшее бѣдствіе для народа.

Чтобы съ избыткомъ вознаградить народъ Божій за тѣ тягости и стѣсненія, которымъ онъ подвергается учрежденіямъ особой царской власти (и которыя Самуилъ по слову Божію подробно излагаетъ народу — 1 Сам. VIII, 9—18), — за всѣ эти «права царства» (мишпат гамлукà) новые властители Израиля должны были съ своей стороны исполнить слѣдующія требованія или условія:

1. Обезпечить національное существованіе и цѣлость Израиля рѣшительнымъ пораженіемъ ближайшихъ и опаснѣйшихъ изъ его внѣшнихъ враговъ;

2. Упрочить и объединить религіозный культъ Ягвэ черезъ основаніе постояннаго національнаго святилища;

3. Для успѣшнаго достиженія этихъ двухъ цѣлей держаться пути Божія, т. е. согласовать во всѣхъ важныхъ случаяхъ свои рѣшенія и дѣйствія съ оракулами Ягвэ и указаніями высшаго духовнаго авторитета. Исполненіемъ этихъ условій царская власть утверждается въ своемъ теократическомъ значеніи, нарушеніемъ же одного изъ нихъ она теряетъ самую причину своего существованія въ національной теократіи и отбрасывается какъ негодное орудіе.

Этимъ объясняются первыя судьбы еврейскаго царства — отверженіе Саула, избраніе Давида и Соломона.

XII.

Первому царю Израильскому Саулу Слово Божіе приписываетъ не только всѣ внѣшнія преимущества, представляя его необыкновенно красивымъ и сильнымъ человѣкомъ, храбрымъ воиномъ и искуснымъ полководцемъ, — но оно показываетъ въ немъ также качества и добродѣтели нравственнаго и духовнаго характера. Прежде всего

онъ отличался смиреніемъ и скромностью. Когда Самуилъ въ первый разъ возвѣстилъ ему его грядущее величіе, — «и отвѣчалъ Саулъ и сказалъ: не Веньяминитъ ли я, — изъ меньшихъ колѣнъ Израилевыхъ, и родъ мой малѣйшій изъ всѣхъ родовъ колѣна Веньяминова; къ чему же говорилъ ты мнѣ такое слово?» (1 Сам. IX, 21). Какая черта глубокой скромности — мѣрять свое значеніе исключительно величиной своего рода и колѣна, ничего не предоставляя своимъ личнымъ качествамъ, несмотря на то, что въ еврействѣ личность никогда не поглощалась всецѣло родовымъ бытомъ. И это проявленіе скромности не было чѣмъ-нибудь случайнымъ въ Саулѣ, ибо еще сильнѣе она проявляется потомъ, послѣ тайнаго помазанія его Самуиломъ и явнаго избранія всѣмъ народомъ. «И попалъ въ жребій Саулъ сынъ Кишовъ, и искали его и не находили. И спросили еще у Ягвэ: придетъ ли еще сюда (этотъ) мужъ? — И сказалъ Ягвэ: вонъ онъ прячется за бочками. — И побѣжали и взяли его оттуда» (1 Сам. X, 31—33). Съ такимъ смиреніемъ естественно соединялись сдержанность и кротость. «И сыны бѣсовы (бенэ беліал) сказали: какъ спасетъ насъ такой? — И презрѣли его и не принесли ему даровъ; *но онъ былъ какъ неслышащій»* (т. е. не хотѣлъ замѣчать этого) (ibidem, 27). Не потому былъ онъ какъ неслышащій, что еще не полагался на свою силу противъ недовольныхъ, а единственно изъ доброты и умѣнія прощать личныя обиды, что ярко обнаружилось послѣ его блистательной побѣды надъ аммонитянами, когда власть его окончательно укрѣпилась. «И сказалъ народъ Самуилу: кто были говорившіе: Саулъ ли воцарится надъ нами? Давайте этихъ людей, и убьемъ ихъ! — И сказалъ Саулъ: не будетъ убитъ никто въ день сей; ибо сегодня содѣлалъ Ягвэ спасеніе во Израилѣ» (1 Сам. XI, 12, 13). Такія добрыя качества чисто человѣческаго характера дополнялись въ Саулѣ особою чуткостью къ воздѣйствіямъ сверхчеловѣческихъ духовныхъ силъ, способностью къ энтузіазму и пророческому вдохновенію. «И будетъ, говоритъ ему Самуилъ, когда войдешь тамъ въ городъ, то встрѣтишь сонмъ пророковъ, сходящихъ съ высоты. — И нападетъ на тебя Духъ Грядущаго (руах Ягвэ) и станешь пророчествовать съ ними; и превратишься въ другого человѣка (венэпактá леиш ахэр). И будетъ, какъ придутъ знаменія эти на тебя, то дѣлай себѣ, что угодно (собственно: что найдетъ рука твоя— асэ лекá ашер тимцá ядэка), ибо Богъ съ тобою. — И было какъ повернулъ онъ плечо свое, чтобы уйти отъ Самуила, то перемѣнилъ

ему Богъ (и далъ ему) сердце другое (лэс ахэр); и случились всѣ знаменія эти въ тотъ день. И вошли они тамъ въ Гибеа̀, и вотъ сонмъ пророковъ навстрѣчу ему; и напалъ на него Духъ Божій, и сталъ онъ пророчествовать среди нихъ» (1 Сам. X, 5—7, 9, 10).

Но если эти прирожденныя Саулу добрыя качества: смиреніе и умѣренность, человѣколюбіе и воспріимчивость къ духовнымъ вліяніямъ — сдѣлали его достойнымъ избранія въ цари Израиля, чтобы сдѣлать эти природныя добродѣтели частнаго человѣка полезными и плодотворными на томъ болѣе широкомъ поприщѣ, къ которому онъ былъ призванъ, — чтобы особыя опредѣленныя цѣли этого призванія были достигнуты, — требовалось отъ избранника Божія еще особое религіозное настроеніе души и постоянное рѣшеніе воли, самодѣятельно сочетающей человѣка съ Богомъ, вводящей его въ богочеловѣческій союзъ, дѣлающей его настоящимъ проводникомъ теократическаго дѣйствія въ предѣлахъ даннаго назначенія. Отъ Саула, какъ царя въ Израильской *теократіи*, требовались прежде всего *теократическія* добродѣтели: добровольное *послушаніе* высшей волѣ, сознательное *довѣріе* къ Слову Грядущаго Бога, и живая преданность дѣлу Божію въ Израилѣ. Но именно эти теократическія добродѣтели оказались недостаточно сильными у перваго царя Израильскаго; онъ не устоялъ на теократическомъ *пути*, а потому не могъ достигнуть и тѣхъ *цѣлей*, для которыхъ было учреждено Израильское царство и самъ онъ помазанъ отъ пророка Божія.

«И сказалъ Самуилъ Саулу: потерпи и возвѣщу тебѣ, что говорилъ Ягвэ ко мнѣ въ эту ночь. — И сказалъ ему: говори. — И сказалъ Самуилъ: Не такъ ли, — когда малъ ты былъ въ очахъ своихъ, тогда главою сталъ ты колѣнъ Израилевыхъ, и помазалъ тебя Ягвэ въ цари надъ Израилемъ? *И послалъ тебя Ягвэ путемъ;* и сказалъ: иди и предай заклятію грѣшниковъ Амалэка и воюй въ немъ, пока не доканаешь ихъ. Почему же не послушался ты Ягвэ и бросился на добычу и сдѣлалъ зло сіе въ очахъ Ягвэ? — И сказалъ Саулъ Самуилу: но вѣдь не послушался гласа Ягвэ и пошелъ дорогою, какою послалъ меня Ягвэ; только Агага царя Амалэкова привелъ я, Амалэка же предалъ заклятію. А что взялъ народъ изъ добычи мелкаго и крупнаго скота, — то начатки заклятаго, чтобы принести ихъ въ жертву Ягвэ, Богу твоему, въ Гилгалѣ. — И сказалъ Самуилъ: *Такая ли пріятность для Ягвэ во всесожженіяхъ и жертвахъ, какая въ послушаніи гласу Ягвэ? Се послушаніе лучше жертвы, и вниманіе*

лучше тука овновъ. Ибо грѣхъ колдовства — противленіе, и вина идоловъ — ослушаніе. Такъ какъ ты устранилъ глаголъ Ягвэ, то и Онъ устраняетъ тебя отъ царства. — И сказалъ Саулъ Самуилу: Согрѣшилъ я, ибо преступилъ глаголъ Ягвэ и слова твои: *ибо убоялся я народа и послушался голоса ихъ»* (1 Сам. XV, 16—24). Извращеніе истиннаго порядка, подчиненіе низшему вмѣсто высшаго — вотъ, по словамъ самого Саула, сущность его грѣха и причина его отверженія. Теократическій царь вмѣсто того, чтобы быть посредникомъ между устами Ягвэ и дѣлами народа, вмѣсто того, чтобы править народомъ по волѣ Божіей, становится рабомъ народнаго желанія; онъ боится народнаго неудовольствія болѣе, чѣмъ гнѣва Божія и слушается гласа людского болѣе, нежели словъ Ягвэ. Но угождая народному произволу, царь Израильскій тѣмъ самымъ отнимаетъ у себя возможность служить дѣйствительной пользѣ народа; и если Ягвэ отвергаетъ его, то конечно не за свою обиду, а за его безполезность для людей Израильскихъ, которымъ нуженъ былъ царь, чтобы ходить передъ ними, а не идти за толпою. Царь, дѣлающій только то, что угодно народной массѣ, теряетъ смыслъ своего существованія. Дѣлать, что имъ угодно, евреи могли и безъ царя, какъ это и было въ предшествовавшую смутную эпоху («Въ тѣ дни не было царя во Израилѣ, и всякій дѣлалъ все угодное въ очахъ своихъ»). И если народъ подчинился тяжкимъ «правамъ царства», то лишь для того, чтобы выйти изъ этого безначалія и всеобщаго произвола, а не для того, чтобы купить себѣ такою дорогою цѣной покорнаго исполнителя своихъ случайныхъ желаній. Вступивъ на путь, несовмѣстимый съ самою цѣлью своего избранія, Саулъ естественно былъ отвергнутъ, какъ орудіе, ставшее негоднымъ для своего назначенія.

При невнимательномъ и безсвязномъ чтеніи этой исторіи Саулъ можетъ возбуждать сочувствіе, и отношеніе къ нему Самуила можетъ показаться несправедливымъ и злобнымъ. Ибо Саулъ сознается въ своемъ грѣхѣ и проситъ прощенія: «И теперь прости же грѣхъ мой; и вернись со мною и принеси жертву Ягвэ. — И сказалъ Самуилъ Саулу: не вернусь съ тобою; ибо устранилъ ты Слово Ягвэ, и устраняетъ тебя Ягвэ отъ царствованія надъ Израилемъ. — И повернулся Самуилъ, чтобы идти; и ухватился (Саулъ) за воскриліе ризы его, и оторвалось оно. И сказалъ ему Самуилъ: Отрываетъ Ягвэ царство Израилево отъ тебя нынѣ; и даетъ его ближнему твоему, лучшему

тебя. И уже Вѣчный Израилевъ не измѣнитъ и не раскается; ибо не человѣкъ Онъ, чтобы раскаиваться» (ibidem, 25—29). «Вѣчный Израилевъ» чрезъ своего пророка видѣлъ въ первенцѣ царей Израильскихъ перьообразъ того антирелигіознаго государства, гдѣ собственный произволъ властителя прикрывается ссылкой на «волю народа», какъ нѣкогда первомужъ оправдывалъ свой грѣхъ, ссылаясь на жену. Въ первомъ антитеократическомъ поступкѣ помазаннаго имъ царя Провидецъ съ горы Эфраимовой усмотрѣлъ цѣлую систему антитеократическихъ дѣйствій, и будущее вполнѣ оправдало такое предвидѣніе.

Однако правда Божія не предупреждаетъ своимъ дѣйствіемъ человѣческихъ беззаконій, а лишь слѣдуетъ съ естественною необходимостью за ихъ свободнымъ совершеніемъ. Осужденіе, произнесенное Самуиломъ въ Гилгалѣ, было не жестокимъ приговоромъ за настоящій маловажный (повидимому) грѣхъ, а предсказаніемъ справедливой кары за цѣлый рядъ будущихъ великихъ беззаконій. И послѣ словъ Самуила Саулъ оставался царемъ Израильскимъ, и самъ Самуилъ не отказывается совершить съ нимъ публичное жертвоприношеніе. «И сказалъ (Саулъ): согрѣшилъ Я; но теперь почти меня передъ старѣйшинами народа моего и передъ Израилемъ; и вернись со мною, и поклонюсь Я Ягвэ Богу твоему. И вернулся Самуилъ за Сауломъ, и поклонился Саулъ Ягвэ» (ibidem, 30, 31). Лишь много времени спустя, послѣ того какъ отступничество Саула обнаружилось дѣйствительно въ явныхъ и преднамѣренныхъ преступленіяхъ противъ теократіи, послѣдовало и явное отверженіе его со стороны Ягвэ. Не случайнымъ ослушаніемъ повелѣнія свыше, а обдуманнымъ и (насколько отъ него зависѣло) исполненнымъ планомъ уничтожить самыя основы теократическаго строя въ Израилѣ — избіеніемъ священниковъ и пророковъ — навлекъ преступный царь кару Божію на себя и на домъ свой.

XIII.

Когда Саулъ оправдывалъ свое нарушеніе заповѣди Божіей тѣмъ, что онъ убоялся народа, т. е. убоялся, чтобы народъ не отнялъ у него царской власти въ случаѣ его сопротивленія народному желанію, то онъ этимъ самымъ показалъ, что ставитъ сохраненіе своей власти выше того, для чего эта власть существуетъ, — именно

выше исполненія воли Божіей. Врученное ему орудіе теократическаго дѣйствія онъ принялъ за самую цѣль дѣла и условное верховенство царской власти поставилъ какъ безусловное и самозаконное. И тутъ же сразу обнаружилась вся внутренняя неправда такого самоутвержденія государственной власти, ибо свою независимость отъ закона Божія ей пришлось купить цѣною подчиненія народному произволу. Какъ бы то ни было, первый царь Израильскій и словомъ и дѣйствіемъ заявилъ, что принимаетъ сохраненіе своей власти за высшую и безусловную цѣль своей политики и чрезъ это вступилъ въ прямое и непримиримое противорѣчіе съ сущностью и съ основными формами теократическаго строя. Въ теократіи царская власть необходимо обусловлена двумя другими властями — священническою и пророческою, выражающими религіозное первоначало и идеальную цѣль истиннаго богочеловѣческаго общества. Въ зачаточномъ состояніи теократіи эти три власти, ее образующія, могутъ существовать въ слитномъ нерасчлененномъ видѣ, но какъ только онѣ выдѣлились и установились, такъ уже самая идея теократіи необходимо требуетъ ихъ согласнаго взаимодѣйствія, ихъ опредѣленной гармоніи, и исключительное самоутвержденіе одной изъ нихъ насчетъ другихъ есть уже преступное покушеніе противъ самаго существа теократіи.

Служить народному благу согласно волѣ Божіей, руководясь указаніями первосвященника и пророка — вотъ истинная задача теократическаго царя. Охранять и утверждать государственную власть во что бы то ни стало и съ этою цѣлью угождать народнымъ желаніямъ — вотъ задачи того безбожнаго абсолютизма, которому отдался первый Израильскій царь. Съ такою задачей несовмѣстимо ни самостоятельное священство, ни самостоятельное пророчество. Чтобы на мѣсто *теократическаго троевластія*, уже осуществленнаго въ Израилѣ, поставить языческое антитеократическое начало *государственнаго единовластія*, необходимо было раздѣлаться съ представителями двоякаго духовнаго авторитета — священниками и пророками.

«И послалъ царь позвать Ахимэлэка сына Ахитубова, священника, и весь домъ отца его священниковъ, что въ Нобѣ, и вошли всѣ они къ царю. И сказалъ Саулъ: послушай-ка, сынъ Ахитубовъ! — И сказалъ (тотъ): вотъ Я, государь мой! — И сказалъ ему Саулъ: зачѣмъ связались вы противъ меня, ты и сынъ Ишаевъ, когда далъ ты ему хлѣба и мечъ и спрашивалъ у Бога, чтобы поднять его злоумышлять противъ меня, какъ это видно нынѣ? — И

отвѣчалъ Ахимэлэкъ царю и сказалъ: кто же во всѣхъ слугахъ твоихъ какъ Давидъ вѣренъ, и зять царя, и усерденъ въ послушаніи тебѣ, и почтенъ въ дому твоемъ? Сегодня ли началъ Я спрашивать ему у Бога? Безчестье мнѣ (если лгу). Да не налагаетъ царь на слугу своего такого дѣла при всемъ домѣ отца моего; ибо не знаетъ слуга твой во всемъ этомъ ничего ни малаго, ни великаго. — И сказалъ царь: смертію умрешь, Ахимэлэкъ, ты и весь домъ отца твоего. — И сказалъ царь скороходамъ, окружавшимъ его: пойдите и убейте священниковъ Ягвэ, ибо и ихъ рука съ Давидомъ, ибо знали, что бѣглецъ онъ, и не возвѣстили мнѣ о немъ. — Но не осмѣлились слуги царевы наложить руки свои на священниковъ Ягвэ. И сказалъ царь Дойэгу: ступай ты и ударь на священниковъ. И пошелъ Дойэгъ Идумеецъ и ударилъ онъ на священниковъ и умертвилъ въ день тотъ восемьдесятъ пять мужей, носящихъ эфодъ льняной. И Нобъ городъ жреческій поразилъ остріемъ меча, отъ мужей и до женъ, отъ отроковъ и до грудныхъ младенцевъ; и вола и осла и овцу предалъ мечу. И спасся сынъ одинъ у Имимэлэка сына Ахитубова, имя же ему Эбіатаръ; и убѣжалъ онъ за Давидомъ. И возвѣстилъ Эбіатаръ Давиду, что перебилъ Саулъ священниковъ Ягвэ» (1 Сам. X, XII, 11—21).

Подъ какимъ предлогомъ вслѣдъ за истребленіемъ священниковъ истребилъ Саулъ и всѣхъ пророковъ въ Израилѣ, — Слово Божіе не сообщаетъ. По всей вѣроятности онъ обвинилъ ихъ въ колдовствѣ, запрещенномъ Моисеевымъ закономъ. Въ тѣ времена легко было по сходству внѣшнихъ пріемовъ смѣшать истинныхъ пророковъ Ягвэ съ кудесниками и гадателями. «И Саулъ истребилъ заклинателей и вѣщихъ людей изо всей земли. И собрались филистимляне и пошли и стали станомъ въ Шунэмъ; и собралъ Саулъ всего Израиля и стали станомъ въ Гилбоа. И увидѣлъ Саулъ ополченіе филистимлянъ, и убоялся, и всполохнулось сердце его весьма. И спрашивалъ Саулъ у Ягвэ, и *не отвѣчалъ ему Ягвэ ни сновидѣніями, ни совѣтами* (ба-урим), *ни пророками*» (Сам. XXVIII, 3—6).

Такимъ образомъ, отверженіе Саула было не произвольной карою, а необходимымъ логическимъ слѣдствіемъ его дѣяній. Истребивши и оффиціальныхъ и свободныхъ носителей божественнаго откровенія, онъ самъ лишилъ себя высшаго руководства и помощи и перенесъ судьбы своего царства въ область естественной борьбы силъ. Но здѣсь враги Израиля и болѣе многочисленные и болѣе образованные

должны были неизбѣжно остаться побѣдителями, и Саулъ, погубившій живыхъ священниковъ и пророковъ, отъ мертваго Самуила могъ получить лишь извѣщеніе о своей неминуемой гибели.

Такъ этотъ первый царь Израильскій, отъ природы одаренный всѣми человѣческими преимуществами, но собственною волею отступившій отъ теократическаго пути и ставшій подъ безбожное знамя государственнаго единовластія, привелъ послѣдовательнымъ рядомъ кровавыхъ злодѣяній и себя и свое царство къ бѣдственному концу.

XIV.

Цѣль установленія царства — обезпеченіе Израиля отъ внѣшнихъ враговъ и упроченіе культа Ягвэ — не только осталась недостигнутою при Саулѣ, но его отступленіе отъ теократическаго пути привело прямо къ обратнымъ результатамъ — къ разрушенію основныхъ учрежденій Израильской религіи — священства и пророчества, — а затѣмъ и къ побѣдоносному нашествію чужеземцевъ, избавленіе отъ которыхъ было ближайшею причиною учрежденія царской власти. Сія послѣдняя такимъ образомъ по необходимости должна была перейти въ другія руки.

Дѣло Божіе, подвергнутое крайней опасности отъ политики «государственнаго единовластія», которой слѣдовалъ Саулъ, — этотъ блестящій первообразъ всѣхъ антитеократическихъ государей, — было спасено и утверждено типичнымъ царемъ теократіи — Давидомъ, мужемъ по сердцу Ягвэ. Какъ добрыя свойства его человѣческой природы не могли избавить *царя* Саула отъ преступленій и гибели, лишь только онъ уклонился отъ теократическаго пути, такъ, напротивъ, *царь* Давидъ, до конца вѣрный этому пути, со славою исполнилъ свое великое назначеніе, *несмотря* на свои человѣческія слабости и пороки. Конечно, не этими послѣдними былъ онъ по сердцу Ягвэ; за нихъ онъ, напротивъ, какъ повѣствуетъ Слово Божіе, подвергся и рѣшительному осужденію и справедливому возмездію. Но эти человѣческіе пороки никогда не достигали въ Давидѣ такого преобладанія, чтобы подавить его вѣрность Богу, чтобы разорвать глубочайшую *сердечную* связь его съ Ягвэ, чтобы заставить его измѣнить общій характеръ и направленіе его дѣятельности, отступить отъ пути Божія. Безпредѣльная вѣра и преданность высшей духовной силѣ и пламенная ревность о Славѣ Божіей, столь ярко

обнаруженныя Давидомъ въ его первомъ юношескомъ подвигѣ, когда онъ противъ копья, щита и меча положился на имя Ягвэ Цебаотъ и безоружный выступилъ въ бой за Славу Израиля и Бога его, — это чисто-религіозное настроеніе сохранилъ Давидъ до конца дней своихъ, и оно-то, несмотря ни на что, сдѣлало его неизмѣннымъ избранникомъ Божіимъ и навѣки славнымъ средоточіемъ Израильской теократіи.

Въ то время какъ Саулъ, для мнимаго утвержденія государственнаго единовластія, истреблялъ священниковъ и пророковъ, Давидъ, дѣйствительный основатель великаго еврейскаго государства, не только никогда не ревновалъ за свою власть съ представителями духовнаго авторитета, но во всѣхъ важныхъ дѣяніяхъ своихъ какъ до, такъ и послѣ своего окончательнаго воцаренія всегда безусловно подчинялся указаніямъ свыше чрезъ первосвященническій оракулъ и чрезъ пророческое слово.

«И сказалъ Давидъ Эбіатару (первосвященнику): — останься со мною, не бойся; ибо тотъ покусится на мою душу, кто будетъ покушаться на душу твою, и будешь ты сбереженъ у меня. — И возвѣстили Давиду, говоря: вотъ филистимляне воюютъ противъ Кеилà, и опустошаютъ они гумна. И вопросилъ Давидъ Ягвэ, говоря: Пойти ли мнѣ и ударить на этихъ филистимлянъ? *И сказалъ Ягвэ* Давиду: иди и ударь на филистимлянъ, и спасешь Кеилà. — И сказали мужи Давидовы ему: вотъ мы и здѣсь въ Іудеѣ опасаемся: какъ же пойдемъ въ Кеилà на полки филистимскіе? — И обратился еще Давидъ вопросить у Ягвэ, *и отвѣчалъ ему Ягвэ и сказалъ:* встань, иди въ Кеилà, ибо Я предамъ филистимлянъ въ руку твою. И пошелъ Давидъ и мужи его на Кеилà, и сразился съ филистимлянами, и отбилъ стада ихъ, и поразилъ ихъ пораженіемъ великимъ и спасъ Давидъ жителей Кеилà. И было какъ бѣжалъ Эбіатаръ сынъ Ахимэлэка къ Давиду на Кеилà, то и эфодъ принесъ онъ въ рукѣ своей. И возвѣщено было Саулу, что вошелъ Давидъ въ Кеилà; и сказалъ Саулъ: выдалъ его Богъ въ руки мои, ибо запертъ онъ, войдя въ городъ съ воротами и затворами. — И созвалъ Саулъ весь народъ на войну, чтобы идти въ Кеилà взять Давида и мужей его. И узналъ Давидъ, что злоумышляетъ на него Саулъ, и сказалъ Эбіатару священнику: принеси эфодъ. — И сказалъ Давидъ: Ягвэ, Боже Израилевъ! Слыша услышалъ рабъ твой, что ищетъ Саулъ придти къ Кеилà, чтобы истребить городъ ради меня. Предадутъ ли меня гра-

ждане Кеильскіе въ руки его? Придетъ ли Саулъ, какъ слышалъ рабъ твой? Ягвэ, Боже Израилевъ! Возвѣсти нынѣ рабу твоему. — *И сказалъ Ягвэ: придетъ.* — И сказалъ Давидъ: выдадутъ ли граждане Кеильскіе меня и мужей моихъ въ руки Саулу? —*И сказалъ Ягвэ: выдадутъ.* И всталъ Давидъ и мужи его, около шестисотъ человѣкъ, и вышли изъ Кеила̀, и ходили гдѣ могли; Саулу же возвѣщено, что удалился Давидъ изъ Кеила̀, и отмѣнилъ онъ походъ. И обиталъ Давидъ въ пустынѣ въ тѣснинѣ, и обиталъ на горѣ въ пустынѣ Зифъ; и искалъ его Саулъ всѣ дни, но не выдалъ его Богъ въ руки его» (1 Сам. XXII, 22, 23; XXIII, 1—14).

Также при походѣ на амалекитянъ, раззорившихъ Давидовъ городъ Циклагъ, «укрѣпился Давидъ въ Ягвэ Богѣ своемъ (вайитхазэк Давид ба Ягвэ Элогав), и сказалъ Давидъ Эбіатару священнику сыну Ахимэлэкову: принеси мнѣ, прошу, Эфодъ; — и принесъ Эбіатаръ Эфодъ къ Давиду. И спросилъ Давидъ у Ягвэ, говоря: гнаться ли за полчищемъ этимъ? догоню ли его? — *И сказалъ ему (Ягвэ): гонись, ибо настигая настигнешь и отбивая отобьешь (добычу)»* (1 Сам. XXX, 6—8). И было послѣ того (послѣ гибели Саула) и спросилъ Давидъ у Ягвэ, говоря: взойти ли въ одинъ изъ городовъ Іудиныхъ? — *И сказалъ Ягвэ ему: взойди.* — И сказалъ Давидъ: куда же взойду? — *И сказано: въ Хэбронъ.* — И взошелъ туда Давидъ и съ нимъ обѣ жены его: Ахиноамь Изреэлитанка и Абигаиль жена Набала Кармелійца. И мужей своихъ, которые съ нимъ, привелъ Давидъ, каждаго съ домомъ его, и поселились они въ городахъ Хэбронскихъ. И пришли мужи Іудины и помазали тамъ Давида въ цари надъ домомъ Іудинымъ. И возвѣстили Давиду, говоря, что мужи Ябэша Гилеадскаго погребли Саула. И послалъ Давидъ вѣстниковъ къ мужамъ Ябэша Гилеадскаго и сказалъ имъ: благословенны вы у Ягвэ, что сотворили милость сію съ государемъ вашимъ, съ Сауломъ, и погребли его. И нынѣ да воздастъ вамъ Ягвэ милость и вѣрность (хэдэс ве-эмэт), а также и я воздамъ вамъ за добро это, что сдѣлали вы такое дѣло. Теперь да укрѣпятся руки ваши и будьте добры: какъ умеръ государь вашъ, Саулъ, такъ уже помазали меня домъ Іудинъ въ цари надъ собою» (2 Сам. II, 1—7).

«И пришли всѣ колѣна Израилевы къ Давиду въ Хэбронъ; и сказали, говоря: Вотъ мы кость твоя и плоть твоя. И вчера и третьяго дня, когда былъ Саулъ царемъ надъ нами, ты былъ выводящимъ и вводящимъ Израиля. *И сказалъ Ягвэ тебѣ:* ты будешь пасти на-

родъ Мой, Израиля, и ты будешь вождемъ надъ Израилемъ. — И пришли всѣ старѣйшины Израилевы къ царю въ Хэбронъ и заключилъ съ ними царь Давидъ договоръ (б' рит) въ Хэбронѣ предъ лицемъ Ягвэ; и помазали Давида въ цари надъ Израилемъ. — И пошелъ царь и мужи его въ Іерусалимъ на Іебусеевъ, жителей земли. — И взялъ Давидъ крѣпость Сіонъ. — И поселился Давидъ въ крѣпости и назвалъ ее градомъ Давидовымъ; и строилъ Давидъ кругомъ отъ вала и внутрь. И пошелъ Давидъ далеко и (сталъ) великъ, и Ягвэ Богъ Цебаотъ — съ нимъ. И прислалъ Хирамъ царь Тирскій пословъ къ Давиду, и кедроваго лѣсу и плотниковъ и каменщиковъ, и выстроили они домъ Давиду. *И позналъ Давидъ, что утвердилъ его Ягвэ царемъ надъ Израилемъ, и что поднялъ царство его ради народа Своего Израиля»* (2 Сам. V, 1—3, 6, 7, 9—12).

Давидъ не искалъ, подобно Саулу, утвердить и возвысить царство свое для себя истребленіемъ духовной власти и угожденіемъ народной толпѣ. Руководясь въ своихъ дѣйствіяхъ указаніями свыше, онъ только изъ великаго успѣха этихъ дѣйствій позналъ, что Ягвэ утвердилъ и возвысилъ его власть для блага Израиля. Но и познавши это, онъ не перестаетъ обращаться къ высшей волѣ и слѣдовать ея рѣшеніямъ. «И услышали филистимляне, что помазали Давида въ цари надъ Израилемъ, и поднялись всѣ филистимляне, чтобы изловить Давида; и услыхалъ Давидъ и вошелъ въ крѣпость. А филистимляне пришли и расположились въ долинѣ исполиновъ (Эмэк-Рефаим). И спросилъ Давидъ у Ягвэ, говоря: выходить ли мнѣ на филистимлянъ, предашь ли ихъ въ руку мою? — *И сказалъ Ягвэ Давиду: выходи, ибо отдавая отдамъ филистимлянъ въ руку твою.* — И пошелъ Давидъ на Баал-Працимъ (вершина Прорывовъ), и поразилъ ихъ тамъ Давидъ и сказалъ: прорвалъ Ягвэ (ряды) враговъ моихъ предъ лицомъ моимъ, какъ прорывъ водъ; поэтому и наречено имя мѣсту тому Вершина Прорывовъ (Баал-Працим). И забыли тамъ идоловъ своихъ и унесъ ихъ Давидъ и мужи его. И еще снова пришли филистимляне и расположились въ долинѣ Исполиновъ (Эмэк-Рефаим). И спросилъ Давидъ у Ягвэ, *и онъ сказалъ: не выступай (прямо), а зайди имъ въ тылъ и подойди къ нимъ со стороны тутовыхъ деревьевъ; и будетъ, когда услышишь шорохъ проходящій* (буквально: *гласъ шествія — кол цеадá) по верхушкамъ тутовыхъ деревьевъ, — разомъ ударь, ибо тогда пойдетъ Ягвэ предъ лицемъ твоимъ на пораженіе полчищъ филистимскихъ.* — И сдѣлалъ Давидъ

такъ, какъ заповѣдалъ ему Ягвэ, и поразилъ филистимлянъ отъ Гэба до входа въ Газэръ» (2 Сам. V, 17—25).

«И было послѣ того и поразилъ Давидъ филистимлянъ и смирилъ ихъ; и взялъ Давидъ бразды владычества изъ руки филистимлянъ. И поразилъ Моаба; — и сталъ Моабъ Давиду слугами, носящими дань. И поразилъ Давидъ Дададэзэра сына Рехобова, царя Цобахскаго, когда онъ шелъ вернуть руку свою (т. е. возстановить свою власть) на рѣкѣ (Евфратѣ). — И пришелъ Арамъ (сирійцы) изъ Дамаска на подмогу Гагадэзэру, царю Цобахскому; и перебилъ Давидъ у Арама двадцать двѣ тысячи человѣкъ. И поставилъ Давидъ управителей въ Арамѣ Дамасскомъ, и сталъ Арамъ Давиду слугами, носящими дань; *и спасалъ Ягвэ Давида во всемъ, куда онъ ходилъ*» (2 Сам. VIII, 1—3, 5, 6).

XV.

«И собралъ еще Давидъ всѣхъ богатырей въ Израилѣ тридцать тысячъ. И всталъ и пошелъ Давидъ и весь народъ, что съ нимъ, отъ высотъ Іудиныхъ вынести оттуда кивотъ Божій, которому наречено имя — имя Ягвэ Цебаотъ, сѣдящаго на херувимахъ, на немъ. И положили кивотъ Божій на колесницу новую и вывезли его изъ дома Абинадабова, что въ Гибеа̀, и Иза̀ и Ахіо̀, сыны Абинадабовы вели колесницу эту новую... А Давидъ и весь домъ Израилевъ ликовали предъ лицемъ Ягвэ со всякими музыкальными орудіями изъ дерева, съ цитрами, съ гуслями и тимпанами, съ бубнами и цимбалами... И было какъ проходили несшіе кивотъ Ягвэ шесть шаговъ, приносилъ въ жертву (Давидъ) вола и тельца откормленнаго. И Давидъ скакалъ изо всей силы предъ лицемъ Ягвэ; и Давидъ опоясанъ былъ эфодомъ льнянымъ. И Давидъ и весь домъ Израилевъ переносили кивотъ Ягвэ съ кликами и гласомъ трубнымъ. И было какъ кивотъ Ягвэ вступалъ въ градъ Давидовъ, и Миколь, дочь Саулова, смотрѣла въ окно и видѣла царя Давида прыгающаго и скачущаго предъ лицемъ Ягвэ и презрѣла его въ сердцѣ своемъ. И внесли кивотъ Ягвэ и поставили его на мѣстѣ его среди шатра, приготовленнаго ему Давидомъ; и вознесъ Давидъ всесожженія предъ лицемъ Ягвэ и жертвы мирныя. И окончилъ Давидъ приносить всесожженія и жертвы мирныя и благословилъ народъ именемъ Ягвэ Цебаотъ. И роздалъ всему народу, всему множеству Израилеву отъ мужа и до жены, каждому по караваю хлѣба и по долѣ мяса и по жбану вина;

и пошелъ весь народъ, каждый въ домъ свой. И возвратился Давидъ, чтобы благословить домъ свой. И вышла Миколь, дочь Саулова навстрѣчу Давиду и сказала: какъ прославился сегодня царь Израилевъ, что оголился на глазахъ у рабынь слугъ своихъ, какъ оголяясь оголяется какой-нибудь плясунъ. — И сказалъ Давидъ Миколи: предъ лицемъ Ягвэ, который предпочелъ меня отцу твоему и всему дому его, ликовалъ Я предъ лицемъ Ягвэ. И если умалюсь Я еще болѣе того и стану униженнымъ въ глазахъ своихъ, — и съ рабынями, о которыхъ говоришь, и съ ними прославлюсь Я. — И у Миколи дочери Сауловой не было у нея дѣтей до дня смерти ея» (2 Сам. VI, 1—3, 13—23).

Не для одной дочери Сауловой, но также и для современной библейской критики Давидъ, изо всей силы скачущій и пляшущій предъ лицемъ Ягвэ, представляетъ соблазнительное зрѣлище. Эта поверхностная критика, останавливаясь на одной видимости, готова вполнѣ отождествить скаканіе Давидово съ иступленными и безстыдными плясками языческихъ корибантовъ. Это значитъ за сходствомъ во внѣшнихъ чертахъ, за общностью видимыхъ формъ забывать о специфическомъ ризличіи въ самомъ религіозномъ содержаніи того и другого культа. Такая критика, которая во всемъ отыскивается и видитъ *одно и то же*, одну и ту же матеріальную подкладку, — по необходимости *остается безплодной*. «И у Миколи дочери Сауловой — не было у нея дѣтей до дня смерти ея».

Мы знаемъ, что на первичныхъ степеняхъ развитія всѣ органическія формы очень похожи другъ на друга, а для поверхностнаго взгляда и вовсе не различимы. И если однако изъ одного зародыша выходитъ кротъ, а изъ другого — конь, то мы имѣемъ полное основаніе заключать о важномъ и коренномъ различіи происхожденія и специфическаго характера этихъ двухъ зародышей, несмотря на все ихъ кажущееся сходство. Пускай древняя религія евреевъ представляетъ намъ разительныя черты сходства съ тѣми или другими натуралистическими культами. Но такъ какъ мы достовѣрно знаемъ, что не изъ сихъ послѣднихъ, а именно только изъ одного еврейскаго богопочитанія произошла путемъ непрерывнаго развитія всемірно-историческая религія человѣчества, то мы въ правѣ заключать, что и на низшихъ стадіяхъ свего возрастанія религія эта уже отличалась специфически отъ сходныхъ съ нею языческихъ культовъ. Скакалъ и прыгалъ Давидъ предъ лицемъ Ягвэ, скакали и прыгали также ка-

кіе-нибудь жрецы Аттиса или Адониса; Давидъ выражалъ всецѣлую преданность своему Божеству, то же самое выражали и они. Но такъ какъ ихъ божество было слѣпою природною силою, то, *отдавая* себя ему, они *теряли* свою личность и свободу; Давидъ же черезъ полную преданность своему духовному (хотя и облеченному въ природныя формы) Богу *пріобрѣталъ* полноту свободы и нравственнаго самоопредѣленія. «И сказалъ Натанъ царю: *все, что въ сердцѣ твоемъ, иди дѣлай; ибо Ягвэ съ тобою»* (2 Сам. VII, 3). Не пропало человѣческое начало, отдавшись истинному Богу, не исчезло въ Немъ, а осталось *съ Нимъ; отдавшись истинѣ, оно получило свободу.* Не внѣшнюю, не чужую волю исполняетъ служитель истиннаго Бога: поскольку его сердце предано Богу, онъ можетъ свободно и самостоятельно дѣйствовать по желаніямъ своего собственнаго сердца, человѣческое начало въ немъ освобождается и уполномочивается въ силу богочеловѣческаго сочетанія. «Грядущій съ тобою» *(Ягвэ иммак)* — это слово, сказанное ветхозавѣтному помазаннику Божію, уже содержитъ въ себѣ новозавѣтное имя Христово: «Съ нами Богъ» (Иммануэл). И тутъ и тамъ единая истина Богочеловѣчества, только на разныхъ степеняхъ своего осуществленія. Религія Давида отличается отъ христіанства не сущностью, а только формою, съ языческими же религіями, напротивъ, при одинаковости формъ, она представляетъ внутреннюю, существенную противоположность.

Языческіе жрецы, въ изступленномъ оргіазмѣ предаваясь своему Божеству, спускались *ниже* человѣческаго сознанія, возвращались *назадъ* въ область стихійной до-человѣческой жизни природы. Служитель еврейскаго Бога, отдаваясь въ своемъ вдохновенномъ изступленіи ему, этому *Грядущему Богу,* поднимался *надъ* обычнымъ человѣческимъ сознаніемъ, переступалъ его *впередъ,* предварялъ грядущія судьбы человѣчества.

XVI.

«И было когда поселился царь въ домѣ своемъ, и Ягвэ успокоилъ его кругомъ ото всѣхъ враговъ его, и сказалъ царь Натану пророку: Посмотри-ка, я обитаю въ домѣ кедровомъ, а кивотъ Божій обитаетъ среди кожъ (т. е. въ кожаномъ шатрѣ). — И сказалъ Натанъ царю: все, что въ сердцѣ твоемъ, иди дѣлай; ибо Ягвэ съ тобою. — И было въ ночь эту самую, и было слово Ягвэ къ Натану, говоря: Пойди и скажи слугѣ Моему Давиду: такъ говоритъ

Ягвэ, — ты ли созиждешь мнѣ домъ, чтобы обитать Мнѣ? Ибо не обиталъ Я въ домѣ со дня какъ возвелъ сыновъ Израилевыхъ изъ Мицраима и до сего дня, но былъ странствуя въ шатрѣ и палаткѣ. Во все время какъ хаживалъ Я во всѣхъ сынахъ Израилевыхъ, слово ли выговорилъ Я одному изъ колѣнъ Израилевыхъ, которому заповѣдывалъ пасти народъ Мой, Израиля, — говоря: почему не построите Мнѣ дома кедроваго? И нынѣ пойди скажи слугѣ Моему Давиду: такъ говоритъ Ягвэ Цебаотъ: Я взялъ тебя изъ шалаша, изъ-за стада овецъ, чтобы быть (тебѣ) вождемъ надъ народомъ Моимъ, надъ Израилемъ. И былъ Я съ тобою всюду, гдѣ ходилъ ты, и истребилъ Я всѣхъ враговъ твоихъ отъ лица твоего; и сдѣлалъ Я тебѣ имя великое, какъ имя самыхъ великихъ, которые на землѣ. И положилъ Я мѣсто народу Моему Израилю, и водворилъ его, и обитаетъ у себя, и ужъ не будутъ тревожить его; и не приложатъ сыны нечестивые мучить его какъ сначала. И съ того дня какъ назначилъ Я судей надъ народомъ Моимъ Израилемъ, только тебѣ далъ Я успокоеніе ото всѣхъ враговъ твоихъ. — И такъ возвѣщаетъ тебѣ Ягвэ: ибо исполнятся дни твои и почіешь ты съ отцами своими, и возставлю Я сѣмя твое послѣ тебя, что изыдетъ изъ чреслъ твоихъ, и утвержу царство его. Онъ созиждетъ домъ имени Моему и управлю Я престолъ царства его навѣки. Я буду ему въ отца, а онъ будетъ Мнѣ въ сына; его же въ провинностяхъ его накажу Я жезломъ мужей и ударами сыновъ человѣческихъ. Милость же Моя не отнимется у него, какъ отнялъ Я у Саула, котораго отстранилъ отъ лица твоего. И вѣренъ будетъ домъ твой, и царство твое во вѣки предъ лицемъ твоимъ; престолъ твой будетъ проченъ навѣки.— По всѣмъ словамъ этимъ и по всему откровенію сему, такъ говорилъ Натанъ Давиду. И вошелъ царь Давидъ и сѣлъ предъ лицемъ Ягвэ и сказалъ: кто я, Владыко Ягвэ, и что домъ мой, что возвелъ Ты меня такъ высоко? *И мало еще этого въ очахъ Твоихъ, Владыко Ягвэ! Говорилъ Ты сверхъ того о домѣ слуги Твоего и на далекія времена, и это (будетъ) ученіе человѣка* (везот торат га-адам [115]),

---

[115] Поразительное пророческое указаніе на грядущее евангеліе (тора всечеловѣческая въ противоположность торѣ національно-еврейской). Такъ толкуетъ этотъ текстъ и основатель „Новозавѣтнаго Израиля", І. Д. Рабиновичъ. Тѣ переводы, съ помощью которыхъ хотятъ лишить это мѣсто пророческаго значенія, не выдерживаютъ критики даже съ грамматической точки зрѣнія.

Владыко Ягвэ! И что прибавитъ Давидъ еще, говоря съ Тобою? Ты знаешь слугу Твоего, Владыко Ягвэ! Ради слова Твоего и по сердцу Твоему дѣлаешь Ты все величіе сіе, извѣщая слугу Твоего. Посему возвеличился Ты, Ягвэ Боже! ибо нѣтъ такого какъ Ты, и нѣтъ боговъ кромѣ Тебя по всему, что мы слышимъ ушами нашими. И кто какъ народъ Твой, какъ Израиль, народъ единый на землѣ, къ которому приходилъ Богъ искупить его въ народъ и положить ему имя и сдѣлать намъ величіе и чудеса на землѣ Твоей предъ лицемъ народа Твоего, котораго искупилъ Ты Себѣ отъ народовъ и боговъ египетскихъ. И управилъ Ты Себѣ народъ Твой Израиля Себѣ въ народъ навѣки; и Ты, Ягвэ, сталъ имъ въ боги. И нынѣ, Ягвэ Боже, Слово, что изрекъ Ты о слугѣ Твоемъ и о домѣ его, утверди навѣки, и сдѣлай какъ говорилъ. И да возвеличится имя Твое, чтобы говорили: Ягвэ Цебаотъ Богъ надъ Израилемъ; и домъ слуги Твоего Давида да будетъ проченъ предъ лицемъ Твоимъ. Ибо Ты, Ягвэ Цебаотъ Богъ Израилевъ, открылъ въ слухъ слугѣ Твоему говоря: домъ созижду тебѣ, — потому хватило сердце у слуги Твоего помолиться Тебѣ такою молитвою. И вотъ, *Владыко Ягвэ, Ты тотъ самый Богъ* (атти-гу гаэлогим) *и слова Твои будутъ истина;* и изрекъ Ты слугѣ Своему благовѣстіе сіе. И нынѣ благоволи благословить домъ слуги Твоего быть вовѣки предъ лицемъ Твоимъ; ибо Ты, Владыко Ягвэ, говорилъ, и отъ благословеній Твоихъ благословится домъ слуги Твоего вовѣки» (2 Сам. VII, 4, 8—29).

На желаніе Давида построить для Ягвэ домъ кедровый Ягвэ отвѣчаетъ обѣщаніемъ на самомъ Давидѣ основать Себѣ живой домъ. Совершенное исполненіе этого обѣщанія отнесено самимъ Давидомъ (въ его вдохновенной пророческой молитвѣ) къ далекому времени (лемэрахок), когда откроется новое ученіе или законъ не для одного Израиля, но для всего человѣчества или для человѣка вообще — *торат га-адам*.

Теократическій Царь, получая во всѣхъ дѣлахъ своихъ указанія пути Божія черезъ оракулъ первосвященника, получилъ черезъ пророка откровеніе и о самой цѣли этого пути. И тѣ указанія и это откровеніе, вводя жизнь Божія избранника въ положительные планы провидѣнія, нисколько не нарушали въ немъ самодѣятельности человѣческаго начала, а напротивъ, давали этой самодѣятельности твердую опору и высшее освященіе. Давидъ потому и былъ идеальнымъ теократическимъ царемъ, «мужемъ по сердцу Ягвэ», что въ немъ мір-

ская человѣческая сторона была чрезвычайно сильно выражена, а потому и добровольное подчиненіе Богу такой сильной *человѣческой* натуры имѣло высокую цѣну и значеніе. Мы знаемъ, что царь въ теократіи представляетъ *дѣятельный* собственно-человѣческій элементъ, входящій въ самостоятельное сочетаніе съ Божественнымъ началомъ, что требуетъ отъ царя особой силы и энергіи ума и воли. Такою энергіею Давидъ отличался въ высочайшей степени, какъ это видно изо всѣхъ дѣлъ и словъ его. Съ «цѣлостью голубиною», съ всецѣлою преданностью высшей волѣ, Давидъ всегда соединялъ и «мудрость зміиную», т. е. искусство и умѣнье сообразоваться и пользоваться во всякомъ дѣлѣ его естественными условіями и случайными обстоятельствами. Въ самыхъ порывахъ беззавѣтной отваги онъ не терялъ сообразительности и дѣйствовалъ съ вѣрнымъ расчетомъ. Священное сказаніе отмѣтило чертами зміиной мудрости уже первый его юношескій подвигъ — борьбу съ Голіаѳомъ, когда онъ такъ разсудительно отказался отъ тяжелаго вооруженія, ставившаго его въ одинаковыя условія съ противникомъ при неравныхъ силахъ и опытности, и такъ искусно воспользовался преимуществами легкаго и привычнаго оружія. И потомъ, въ старости, послѣ необычайныхъ и чудесныхъ успѣховъ, достигнутыхъ имъ на его жизненномъ поприщѣ, онъ не зазнался; у него не закружилась голова[116]. А когда за небывалымъ счастьемъ послѣдовало вдругъ безмѣрное бѣдствіе — возстаніе любимаго сына, — Давидъ и тутъ не теряетъ ни присутствія духа, ни тонкой сообразительности. Въ сказаніи о его бѣгствѣ изъ Іерусалима Св. Писаніе сохранило намъ подробности весьма характерныя въ этомъ отношеніи. «И царь перешелъ потокъ Кидронъ, и всѣ люди (его) пошли впередъ по дорогѣ въ пустыню. И вотъ тутъ же Цадокъ и всѣ Левиты съ нимъ, носящіе Кивотъ Завѣта Божія, и поставили кивотъ Божій, и возносилъ Эбіатаръ (жертвы), пока всѣ люди не прошли изъ города. И сказалъ царь Цадоку: верни кивотъ

[116] Даже въ извѣстномъ своемъ двойномъ грѣхопаденіи (убійство Уріи вслѣдствіе прелюбодѣянія съ его женою) Давидъ не отдался всецѣло своей страсти, а дѣйствовалъ съ расчетомъ. Сначала онъ употребилъ всѣ средства, чтобы избѣгнуть убійства, а когда это не удалось, то онъ постарался, чтобы оно совершилось безъ публичнаго соблазна. Эти „смягчающія обстоятельства", оказавшись ничтожными передъ голосомъ совѣсти, даютъ тѣмъ большую цѣну великому покаянію Давида. Другіе властители (внѣ теократіи) и грѣшатъ смѣлѣе и не каются.

Божій въ городъ; если найду Я милость въ очахъ Ягвэ, то Онъ возвратитъ меня и дастъ мнѣ видѣть его и обитель его. Если же такъ скажетъ: не благоволю къ тебѣ, — то вотъ я, пусть дѣлаетъ мнѣ какъ угодно въ очахъ Его. *И сказалъ царь Цадоку священнику: человѣкъ прозорливый ты; вернись въ городъ съ миромъ, и Ахимаацъ сынъ твой, и Іонатанъ сынъ Эбіатаровъ, оба сыны ваши съ вами. Видите ли, я пережду (здѣсь) въ поляхъ пустынныхъ, пока не придетъ слово отъ васъ въ извѣщеніе мнѣ.* — И вернулъ Цадокъ и Эбіатаръ кивотъ Божій въ Іерусалимъ, и оставались тамъ. А Давидъ восходилъ на вершину Масличную, восходилъ и плакалъ; голова его покрыта и онъ шелъ босой; и весь народъ, что съ нимъ, покрылъ каждый голову свою, и восходили восходя и плакали. И Давида извѣстили, говоря: Ахитофэлъ въ заговорщикахъ съ Абшаломомъ; — и сказалъ Давидъ: обезумь, молю, совѣтъ Ахитофэлевъ, Ягвэ! — И было, Давидъ пришелъ къ вершинѣ, чтобы поклониться тамъ Богу; и вотъ навстрѣчу ему Хушай Аркіецъ, — разодрано платье его, и земля на головѣ его. *И сказалъ ему Давидъ: если пойдешь ты со мною, то будешь мнѣ въ тягость. Если же въ городъ вернешься и скажешь Абшалому: слугою твоимъ я, царь, буду; слуга отца твоего я издавна, а нынѣ я же слуга твой; — то (этимъ) разрушишь ты мнѣ совѣтъ Ахитофэлевъ. И не будутъ ли съ тобою тамъ Цадокъ и Эбіатаръ священники? и будетъ всякое слово, что услышишь изъ дома царскаго, возвѣстишь Цадоку и Эбіатару священникамъ.*

«*Вотъ тамъ же съ ними два сына ихъ, — Ахимаацъ Цадоковъ и Іоанатанъ Эбіатаровъ; и пошлете чрезъ нихъ мнѣ всякое слово, какое услышите. — И вошелъ Хушай, другъ Давидовъ, въ городъ, и Абшаломъ вошелъ въ Іерусалимъ*» (2 Сам. XV, 23—36).

Далѣе мы читаемъ, какъ оправдался блестящимъ образомъ предусмотрительный планъ Давида. «И сказалъ Абшаломъ и всякій мужъ Израильскій: лучше совѣтъ Хушая, нежели совѣтъ Ахитофэля. — Такъ *Ягвэ положилъ разрушить совѣтъ Ахитофэля* добрый (для Абшалома) ради того, да наведетъ Ягвэ на Абшалома бѣду. И сказалъ Хушай Цадоку и Эбіатару священникамъ: такъ и такъ совѣтовалъ Ахитофэлъ Абшалому и старѣйшинамъ Израильскимъ; и такъ посовѣтовалъ я. А теперь пошлите скорѣе и возвѣстите Давиду, говоря: не ночуй эту ночь въ поляхъ пустынныхъ, а разомъ перейди и переправься, чтобы не (пришла) пагуба на царя и на весь народъ, который съ нимъ» (2 Сам. XVII, 14—16).

Такимъ образомъ по свидѣтельству Св. Писанія Давидъ, какъ нѣкогда Іаковъ, исполнялъ волю Господню также и въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣйствовалъ по собственнымъ человѣческимъ соображеніямъ. Его мудрый планъ парализовать торжествующій мятежъ посредствомъ своихъ тайныхъ сторонниковъ прямо приписывается высшей волѣ: «Ягвэ положилъ». Смыслъ такого отождествленія достаточно объясняется выше приведенными словами пророка Натана: «все, что въ сердцѣ твоемъ, иди дѣлай, *ибо Ягвэ съ Тобою*».

XVII.

Чѣмъ полнѣе теократическій царь соотвѣтствуетъ своему особому царскому назначенію, тѣмъ тѣснѣе связываетъ онъ свою власть съ двумя другими теократическими властями, тѣмъ болѣе участвуетъ въ ихъ преимуществахъ, тѣмъ дѣйствительнѣе соединяетъ въ своихъ рукахъ «полноту власти». Идеальный царь ветхозавѣтной теократіи, Давидъ, служа ревностно и успѣшно тѣмъ прямымъ цѣлямъ, для которыхъ учреждена царская власть, никогда не нарушалъ ея предѣловъ, никогда не покушался упразднить или хотя бы только ограничить двѣ другія теократическія власти. Но чѣмъ болѣе онъ признавалъ и добровольно подчинялся духовному авторитету священства и пророчества, тѣмъ менѣе тяготѣлъ надъ нимъ этотъ авторитетъ и тѣмъ болѣе одухотворялась его собственная власть и даже отчасти усвояла себѣ права и преимущества другихъ содружныхъ властей не чрезъ произвольныя притязанія, а на основаніи внутренней солидарности. Священное Писаніе недаромъ упоминаетъ, что Давидъ ѣлъ хлѣбы предложенія, приносилъ жертвы, благословлялъ народъ. Священная власть, добровольно имъ признанная и утвержденная столь же добровольно, допускала его участіе въ своихъ отправленіяхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, покорно внимая обличеніямъ пророковъ, Давидъ самъ такъ тѣсно сочеталъ свой человѣческій духъ съ Духомъ Грядущаго, что званіе царя-*пророка* осталось за нимъ навсегда. Истинный прообразъ истиннаго Мессіи, онъ получилъ полноту теократической власти не хищеніемъ, а послушаніемъ.

Но если даже и при исключительной личности царя-пророка оказалось необходимымъ самостоятельное дѣйствіе особаго пророческаго авторитета (пророки Натанъ, Гадъ), то тѣмъ болѣе эта третья теократическая власть была необходима въ Израилѣ при обычномъ тече-

ніи его исторической жизни. Если для этой жизни необходима была вѣрность даннымъ религіознымъ основамъ и обезпеченность національнаго существованія, то столь же необходима была связь этого существованія съ тою безусловною цѣлью, ради которой дѣлалась вся исторія Израиля. Власть первосвященническая слишкомъ погружена въ прошедшее, а власть царская слишкомъ занята настоящимъ, — чтобы представлять далекое будущее, нужны особые свободные люди, пророки Грядущаго Бога. Въ теократіи священникъ есть по преимуществу свидѣтель бывшаго откровенія, хранитель преданія; задача его блюсти правильность и твердость народной жизни, ея вѣрность прежнимъ основамъ, направлять ее по данному готовому закону; царь въ теократіи есть верховный обладатель и распорядитель наличныхъ силъ и средствъ народныхъ, собственная задача его управлять этими силами и средствами такъ, чтобы, удовлетворяя насущнымъ потребностямъ народа, доставлять ему безопасность, довольство и досугъ для служенія высшимъ цѣлямъ. А чтобы сами эти высшія цѣли не только присутствовали въ народномъ сознаніи, но и были бы въ немъ настолько властны, чтобы тянуть къ себѣ народную жизнь, чтобы *исправлять* ея настоящія условія по безусловной нормѣ будущаго совершенства, — для этого на челѣ теократическаго общества воздвигаются свободные избранники Грядущаго, въ которыхъ дѣло ихъ жизни внутренно отождествляется съ дѣломъ Божіимъ, которые служатъ для народа живымъ воплощеніемъ идеальнаго требованія, которые одухотворяютъ всю національную жизнь, даютъ смыслъ и значеніе тому, что дѣлаютъ священники и цари. Къ чему религіозная правильность, къ чему политическая прочность народнаго бытія, охраняемаго священниками и царями, если нѣтъ въ виду той полноты жизни, того всеобъемлющаго совершенства въ свободномъ и всецѣломъ сочетаніи Бога съ человѣкомъ, которое возвѣщаютъ и къ осуществленію котораго влекутъ пророки Грядущаго.

Жрецы приносятъ жертвы и читаютъ тору, цари воюютъ и судятъ для чего? Для жизни народа, т. е. для того, чтобы люди могли съ внутреннимъ спокойствіемъ и внѣшнею безопасностью ѣсть, пить и, произведя потомство, умереть. Но въ такомъ случаѣ цѣль есть не жизнь, а смерть, т. е. отрицаніе всякой цѣли. Избѣжать этого заключенія можно только вѣрою и упованіемъ на грядущее царство живого Бога Объ этомъ царствѣ народъ узнаетъ и приготовляется къ нему не жрецами и царями, а пророками. Только зи-

ждители будущаго даютъ смыслъ и значеніе хранителямъ настоящаго.

Несмотря на первобытныя формы, въ которыхъ мы находимъ иногда пророческое служеніе въ Ветхомъ Завѣтѣ, существенный смыслъ этого служенія всегда остается внѣ сомнѣнія. Свободныя орудія Духа Божія, непосредственные выразители высшей воли, пророки всегда являются для Израиля носителями его будущаго богочеловѣческаго союза, того царскаго священства, которое составляетъ совершенную цѣль теократической исторіи, для котораго выдѣленіе священства и царства, какъ особыхъ внѣшнихъ учрежденій, есть лишь необходимое временное средство. Тогда какъ жреческая власть представляетъ собою sacrum, *отдѣленное* отъ profanum, божественное и духовное въ его *противоположности* съ мірскимъ, земнымъ; тогда какъ въ царской власти освящается лишь активный правящій элементъ человѣческаго общества, — въ лицѣ пророковъ *все* это общество, *весь міръ* внутренно и свободно соединяется съ Божествомъ. Пророки суть по преимуществу носители богочеловѣческаго сознанія и представители того глубочайшаго нравственнаго соединенія *всего* человѣка и міра съ Богомъ, — соединенія, ради котораго существуютъ и священство и царство. Поэтому въ извѣстномъ смыслѣ пророкъ есть высшая изъ трехъ теократическихъ властей.

Мы знаемъ, какъ пророкъ Моисей посвятилъ первосвященника, какъ пророкъ же Самуилъ помазалъ и перваго и второго царя для Израиля. Но и послѣ окончательнаго утвержденія царства значеніе *верховной власти* остается за пророчествомъ. Не только личный избранникъ Божій, но и наслѣдственный царь долженъ принять помазаніе отъ первосвященника и *отъ пророка.* «И сказалъ царь Давидъ: позовите мнѣ Цадока священника и Натана пророка и Бенаягу сына Іегоядаева; — и пришли они предъ лице царя. И сказалъ имъ царь: возьмите съ собою слугъ господина вашего и посадите Соломона сына моего на мула моего и отведите его въ Гихонъ. *И да помажутъ его тамъ Цадокъ священникъ и Натанъ пророкъ въ царя надъ Израилемъ;* и загремите въ трубу и возгласите: да живетъ Царь Соломонъ! — — — И помазали его Цадокъ священникъ и Натанъ пророкъ царя въ Гихонѣ и взошли оттуда веселящеся, и всколыхнулся градъ» (1 Цар. I, 32—34, 45).

Вотъ высшій кульминаціонный пунктъ въ развитіи еврейской національной теократіи. Три верховныя власти выдѣлились и ка-

ждая изъ нихъ представляется особымъ лицемъ, но эти три лица существенно соединены въ общемъ дѣйствіи, въ одной общей цѣли — утвердить царство Израильское согласно волѣ Божіей. — Но національная теократія, осуществленная въ царствѣ Давидовомъ, не есть сама по себѣ цѣль дѣла Божія, и высочайшій ея моментъ есть начало ея разложенія и перехода въ теократію вселенскую. Провозвѣстниками и дѣятелями этого перехода отъ царства настоящаго къ царству будущаго естественно являются пророки грядущаго Бога.

XVIII.

Всѣ народы имѣли и имѣютъ своихъ пророковъ, т. е. людей, особымъ непосредственнымъ духовно-физическимъ способомъ соединенныхъ со своими богами. Самую элементарную грубую форму представляютъ такъ называемые шаманы и вообще вѣдуны и колдуны различныхъ дикихъ и полудикихъ народовъ, доселѣ сохраняющихъ свою до-историческую религію. Отъ всѣхъ такихъ пророковъ пророки Израильскіе, пророки истиннаго Бога отличаются именно только тѣмъ, что они были пророками истиннаго-сущаго (въ Себѣ), а для міра грядущаго Бога. Соединенные (какъ и всѣ пророки) со своимъ Богомъ сверхсознательной областью своего духа, они, разумѣется, сознавали и выражали это соединеніе различнымъ образомъ, смотря какъ по своимъ частнымъ особенностямъ, такъ и по эпохѣ, въ коей они принадлежали. Но при этомъ пророчество Израильское въ своей цѣлости, какъ пророчество грядущаго Бога, отличается рѣшительно отъ всѣхъ аналогичныхъ явленій прогрессивнымъ, непрерывно-поступательнымъ своимъ характеромъ, тѣмъ, что оно совершенствуется въ своихъ формахъ, развивается въ сознаніи и выраженіи своей идеи.

Пророчество ветхозавѣтное выросло на національной еврейской почвѣ, и пророки Израильскіе были прежде всего то, что мы теперь называемъ патріотами. Но именно какъ истинные патріоты, эти пророки стояли за то, въ чемъ была истинная сила ихъ націи, — не за случайное могущество еврейскаго государства, а за вѣчное назначеніе избраннаго народа, за религію единаго истиннаго Бога, за служеніе Ему въ вѣрѣ и правдѣ. И хотя Ягвэ вступилъ въ особый союзъ съ однимъ Израильскимъ народомъ, но какъ истинный Богъ, Богъ разума и правды, Онъ не можетъ быть *только* національнымъ божествомъ въ исключительномъ смыслѣ, а потому и пророки Его

должны расширять свой патріотизмъ и доводить его до универсальнаго значенія. — Особый завѣтъ Бога съ Израилемъ есть основной фактъ, на которомъ стоятъ всѣ пророки. Но если этотъ фактъ не есть безсмысленная случайность, или слѣпой произволъ, то необходимо ставится вопросъ: ради чего, съ какою цѣлью избралъ Богъ Израиля и вступилъ съ нимъ въ сообый союзъ? На этотъ вопросъ данъ былъ свыше отвѣтъ уже въ самомъ началѣ ветхозавѣтнаго откровенія: «благословятся о тебѣ всѣ племена земная». И вотъ, по мѣрѣ того какъ обличается въ еврействѣ, хотя и не для еврейства, несостоятельность узкаго націонализма и внѣшнихъ политическихъ идеаловъ, Духъ Грядущаго воздвигаетъ все новыхъ и новыхъ провозвѣстниковъ и истолкователей всемірнаго чрезъ Израиля благословенія, кои большею частью падаютъ жертвою своей истинной любви къ своему народу, обвиняемые въ недостаткѣ того ложнаго патріотизма, который единственно доступенъ грубой и слѣпой толпѣ, поощряемой своекорыстными вождями.

Еврейское государство, сосредоточенное въ единой царской власти, было необходимо, чтобы обезпечить внѣшнимъ могуществомъ національную самостоятельность Израиля до тѣхъ поръ, пока она еще не окрѣпла внутренно настолько, чтобы внѣшнія бѣдствія и потеря политической независимости уже не могли отнять у народа Божія его религіознаго самосознанія и помѣшать ему исполнить его всемірное назначеніе. Ближайшая цѣль была достигнута созданіемъ независимаго и (сравнительно) могущественнаго царства при Давидѣ и Соломонѣ; но именно объединенная и усиленная государственная власть могла, возобновляя съ большимъ успѣхомъ Саулову политику антитеократическаго самодержавія, оказаться болѣе опасною, нежели полезною для дѣла Божія. Такъ оно и случилось уже въ послѣдніе годы Соломона, который хотѣлъ утвердить свое государственное могущество цѣною религіознаго отступничества. Въ виду такой опасности необходимо было ослабить новое царство, не уничтожая его однако, дабы не лишить разомъ еще не вполнѣ отвердѣвшій національный организмъ внѣшнихъ средствъ самосохраненія и самозащиты. Если главное условіе силы есть единство, то наилучшимъ средствомъ ослабить царство являлось его раздѣленіе. Политическое раздѣленіе въ настоящемъ царствѣ было необходимо, чтобы спасти для Израиля религіозное царство будущаго. Нравственный починъ въ этомъ важномъ и истинно патріотическомъ дѣлѣ естественно принадлежалъ той

теократической власти, которая представляла будущность Израиля — власти пророческой. Пророки освятили единое царство, пророки должны были освятить и его раздѣленіе. «И Ярабеамъ сынъ Небатовъ, Эфраѳіецъ изъ Цераны (имя же матери его Церуà, жена вдовица), слуга Соломоновъ, и поднялъ руку на царя. И вотъ (какъ было) дѣло, что поднялъ онъ руку на царя. Соломонъ строилъ крѣпостной валъ, исправлялъ порухи въ градѣ Давида, отца своего. А мужъ тотъ, Ярабеамъ — богатырь крѣпкій (гиббор хàил); и увидѣлъ Соломонъ молодца этого, что дѣльный онъ, и поставилъ его надо всѣмъ оброкомъ дома Іосифова. И было въ годину ту, и вышелъ Ярабеамъ изъ Іерусалима, и повстрѣчалъ его Ахія Шилоніецъ, пророкъ, на дорогѣ, и онъ (Ахія) одѣтъ въ мантію новую, и двое ихъ одни въ полѣ. И ухватился Ахія за мантію новую, что на немъ, и разодралъ ее на двѣнадцать лоскутовъ. И сказалъ Ярабеаму: возьми себѣ десять лоскутовъ; ибо такъ говоритъ Ягвэ, Богъ Израилевъ: вотъ Я вырываю царство изъ руки Соломоновой и даю тебѣ десять колѣнъ. А колѣно одно будетъ ему ради слуги моего Давида и ради Іерусалима города, который избралъ Я изо всѣхъ колѣнъ Израилевыхъ. За то, что оставили они Меня и стали поклоняться Аштортѣ, божеству Сидонскому, и Кемошу, божеству Моабскому, и Милкому, божеству сыновъ Аммоновыхъ; и не пошли путями Моими дѣлать угодное въ очахъ Моихъ и (соблюдать) уставы Мои и суды Мои, какъ Давидъ отецъ его. И не возьму всего царства изъ руки его; ибо княземъ (наси) сдѣлаю его всѣ дни жизни его ради Давида, слуги Моего, котораго избралъ Я, который хранилъ заповѣди Мои и уставы Мои. Но возьму царство изъ руки сына его и дамъ изъ него тебѣ десять колѣнъ. А сыну его дамъ колѣно одно, дабы былъ свѣтильникъ Давиду, слугѣ Моему, во всѣ дни предъ лицемъ Моимъ въ Іерусалимѣ, городѣ, который избралъ Я Себѣ положить имя Мое тамъ. И тебя беру Я, и воцаришься во всемъ, чего пожелаетъ душа твоя, и будешь царемъ надъ Израилемъ. И будешь, если послушаешься всего, что заповѣдаю тебѣ, и пойдешь путями Моими и будешь дѣлать угодное въ очахъ Моихъ, храня уставы Мои и заповѣди Мои, какъ дѣлалъ Давидъ слуга Мой, — и буду Я съ тобою и создамъ тебѣ домъ вѣчный (байт-нээман), какъ создалъ Давиду и дамъ тебѣ Израиля. Я смирю сѣмя Давидово за это, однако не на всѣ дни» (1 Цар. XI, 26—39).

Пророческій починъ въ дѣла распаденія еврейскаго государства

подтверждается и другою историческою книгою св. Писанія (2 Паралипоменонъ), гдѣ между прочимъ читаемъ: «И отвѣчалъ имъ царь сурово; и оставилъ царь Рехабеамъ совѣтъ старцевъ. И говорилъ имъ по совѣту отроковъ. — — И не послушалъ царь народа; ибо была судьба отъ Бога, дабы исполнилъ Ягвэ слово Свое, которое изрекъ Онъ чрезъ Ахіягу Шилонійца Ярабеаму, сыну Небатову» (2 Парал. X. 13, 15).

И далѣе читаемъ еще: «И прибылъ Рехабеамъ въ Іерусалимъ и собралъ домъ Іудинъ и Веньяминовъ, — — — чтобы воевать имъ съ Израилемъ, чтобы возвратить царство Рехабеаму. И было слово Ягвэ къ Шемаягу, человѣку Божію, гласящее: Скажи Рехабеаму, сыну Соломонову, царю Іудину, и всему Израилю во Іудѣ и въ Веньяминѣ, говоря: Такъ говоритъ Ягвэ: не ходите и не воюйте съ братьями вашими; вернитесь каждый въ домъ свой, *отъ Меня было дѣло сіе»* (2 Парал. XI. 1—4).

При склонности сильнаго мірского правительства къ антитеократическому единовластію и связанному съ этимъ религіозному отступничеству раздѣленіе и ослабленіе царства было выгодно уже потому, что апостазія одного изъ соперничествующихъ царей естественно побуждала его соперника обращаться къ Ягвэ и быть ревнителемъ чистыхъ религіозныхъ преданій, опираясь на сильную поддержку духовныхъ вождей еврейства — пророковъ. Въ виду болѣе или менѣе неудачныхъ военныхъ и дипломатическихъ предпріятій іудейскаго и израильскаго царства пророки все настойчивѣе и энергичнѣе указываютъ царямъ и народу, что единственная для нихъ прочная сила есть сила Бога воинствъ и единственный надежный союзъ — союзъ съ Грядущимъ. — Слѣдующіе случаи, повѣствуемые во второй книгѣ Паралипоменовъ, ясно представятъ намъ какъ религіозно-политическое положеніе того времени вообще, такъ въ особенности выдающееся значеніе пророковъ.

XIX.

«И было какъ утвердилось царство Рехабеама и какъ окрѣпъ онъ, оставилъ онъ законъ Ягвэ, и весь Израиль съ нимъ. И было въ лѣто пятое царя Рехабеама наступилъ Шишакъ царь Мицраима на Іерусалимъ (ибо отступили они отъ Ягвэ), тысячью и двумястами колесницъ и шестьюдесятью тысячами всадниковъ и нѣтъ счету народу, что шелъ съ нимъ — Любійцы, Суккійцы и Кушиты. И за-

бралъ онъ города крѣпкіе, что у Іуды, и подошелъ къ Іерусалиму. И Шемая пророкъ пришелъ къ Рехабеаму и къ правителямъ Іудинымъ, скрывшимся въ Іерусалимѣ отъ лица Шишака, и сказалъ имъ: такъ говоритъ Ягвэ: вы оставили Меня, такъ и Я оставляю васъ въ рукахъ Шишака. — И смирились правители Израилевы и царь и сказали: праведенъ Ягвэ. И когда увидѣлъ Ягвэ, что смирились они, было слово Ягвэ къ Шемаѣ, говоря: смирились, не раззорю ихъ и дамъ имъ вскорѣ избавленіе, и не прольется ярость Моя на Іерусалимъ рукою Шишака. Однако будутъ ему слугами и *познаютъ службу Мою и службу царствъ земныхъ*. — И пришелъ Шишакъ царь Мицраима къ Іерусалиму и взялъ сокровища дома царскаго, — все забралъ; и взялъ щиты золотые, что сдѣлалъ Соломонъ. И сдѣлалъ царь Рехабеамъ вмѣсто нихъ щиты мѣдные» (2 Парал. XII. 1—19).

Про Асу, внука Рехабеамова, повѣствуется такъ: «И дѣлалъ Асà доброе и угодное въ очахъ Ягвэ Бога своего. И отвергъ жертвенники чужіе и высоты и сокрушилъ идоловъ и посѣкъ ашэры. И сказалъ Іудѣ взыскать Ягвэ Бога отцевъ ихъ и дѣлать законъ и заповѣди. И упразднилъ изо всѣхъ городовъ Іудиныхъ высоты и обелиски: и затихло царство при немъ. И построилъ онъ города крѣпкіе въ Іудѣ; ибо тиха была земля, и не было у него рати въ тѣ годы: ибо успокоилъ его Ягвэ. И сказалъ онъ Іудѣ: построимъ города эти и возведемъ стѣну и башни и ворота и вереи, пока земля предъ лицемъ нашемъ; ибо взыскали мы Ягвэ Бога нашего, — взыскали, и успокоилъ насъ окрестъ. — И строили и успѣвали. — — — И вышелъ на нихъ Зэрахъ Кушитъ войскомъ въ тысячу тысячъ и колесницъ триста; и дошелъ до Марэшá. И вышелъ Асà противъ него и построились къ сраженію въ дебри Цефатà у Марэшá. И воззвалъ Асà къ Ягвэ Богу своему и говорилъ: Ягвэ! ничто для Тебя помочь между множествомъ безсильному. Помоги намъ, Ягвэ Боже нашъ, ибо на тебя мы полагаемся и во Имя Твое идемъ на громаду сію: Ягвэ, Богъ нашъ ты, да не возобладаетъ надъ тобою человѣкъ. — И поразилъ Ягвэ Кушитовъ предъ лицемъ Асà и предъ лицемъ Іуды и побѣжали Кушиты» (2 Парал. XIV, 1—6, 8—11).

«А Азарьягу сынъ Одедовъ, — былъ на него духъ Божій. И вышелъ онъ предъ лице Асà и сказалъ ему: послушайте меня, Асà и весь Іуда и Веньяминъ! *Ягвэ съ вами когда вы съ Нимъ* (буквально: въ бытіи вашемъ съ нимъ — бигъйоткэм иммó), *и если поищете Его, найдется вами, и если оставите Его, оставитъ васъ*. И дни

многіе у Израиля безъ Бога истиннаго и безъ священника учащаго и безъ закона. И обратится въ тѣснотѣ своей къ Ягвэ Богу Израилеву и поищутъ Его и дастъ Себя найти имъ. И во времена тѣ нѣтъ мира выходящему и входящему; ибо смятенія великія на всѣхъ обитателей земель. Будутъ биться народъ съ народомъ и городъ съ городомъ; ибо Богъ смутитъ ихъ всякою бѣдою. Но вы крѣпитеся, и да не слабѣютъ руки ваши; ибо еще есть плата за дѣланіе ваше.— И какъ услышалъ Аса̀ слова эти и пророчество сына Оедова, пророка, ободрился онъ и выбросилъ мерзости (языческія) изо всей земли Іудиной и Веньяминовой и изъ городовъ, что забралъ онъ отъ горы Эфраимовой, и обновилъ жертвенникъ Ягвэ, что предъ притворомъ Ягвэ. И собралъ всего Іуду и Веньямина и живущихъ съ ними переселенцевъ отъ Эфраима и отъ Менашэ и отъ Шимеона, ибо наплывъ ихъ былъ къ нему во множествѣ, когда увидѣлъ, что Ягвэ Богъ его съ нимъ. И собрались они въ Іерусалимѣ въ мѣсяцъ третій въ годъ пятнадцатый царствованія Аса̀. И принесли въ жертву Ягвэ въ день тотъ изъ добычи приведенной ими: крупнаго скота семьсотъ и мелкаго семь тысячъ. ***И вошли въ договоръ взыскать Ягвэ Бога отцевъ своихъ всѣмъ сердцемъ своимъ и всею душою своею.*** А всякій, кто не взыщетъ Ягвэ Бога Израилева — умретъ отъ малаго до великаго, отъ мужчины и до женщины. И клялись Ягвэ гласомъ великимъ и съ кликами и съ трубами и съ рогами. И радовались весь Іуда этой клятвѣ, ибо всѣмъ сердцемъ своимъ клялись и всею волею своею взыскали Его, и далъ Себя найти имъ; и покой имъ далъ Ягвэ окрестъ» (2 Парал. XV, 1—15).

«Въ годъ тридцать шестой царствованія Аса̀ поднялся Баеша царь Израильскій на Іуду и сталъ строить Рама̀, чтобы не давать выхода и входа Асѣ царю Іудиному. И вынесъ Аса́ серебро и золото изъ сокровищъ дома Ягвэ и дома царскаго, и послалъ къ Бен-Гададу царю Арамскому (Сирійскому), обитавшему въ Дамаскѣ, говоря: союзъ (берит) между мною и между тобою и между отцемъ моимъ и между отцемъ твоимъ; вотъ посылаю я тебѣ серебра и золота: поди разорви союзъ твой съ Баешею, царемъ Израильскимъ, и онъ отступитъ отъ меня. — И послушался Бен-Гададъ царя Асы и послалъ воеводъ, которые у него, на города Израильскіе, и взяли они Ійонъ и Данъ и Абэль-Маимъ и всѣ запасы городовъ Нафталимовыхъ. И какъ услышалъ Баеша, отсталъ отъ строенія Рамы и остановилъ работу свою. Аса̀ же царь взялъ всего Іуду, и вывезли они каменья

Рамы и лѣса ея, что строилъ Беаша, а построилъ ими (Асà) Бэда и Мицпà. И въ это время пришелъ Ханани прозорливецъ къ Асѣ царю Іудиному и сказалъ ему: когда ты оперся на царя Сирійскаго, а не оперся на Ягвэ Бога твоего, — поэтому спаслась сила царя Сирійскаго отъ руки твоей. Не были ли Кушиты и Любійцы сильнѣе и многочисленнѣе, съ колесницами и всадниками многими весьма, но когда ты оперся на Ягвэ, предалъ онъ ихъ въ руку твою. Ибо *Ягвэ, — очи Его обозрѣваютъ всю землю, чтобы укрѣпляться съ тѣми, чье сердце цѣло для Него* (шалэм элáв). Безразсудно поступилъ ты въ этомъ; ибо отнынѣ еще будутъ у тебя вóйны. — И разгнѣвался Асà на прозорливца и отдалъ его въ домъ тюремный, ибо сердился на него за это; погубилъ Асà (нѣкоторыхъ) и изъ народа въ то время. — — — И заболѣлъ Асà, въ лѣто тридцатъ девятое царствованія своего, ногами, и возрастала болѣзнь его; но и въ болѣзни своей взыскалъ онъ не Ягвэ, а врачей. И почилъ Асà съ отцами своими и умеръ въ лѣто сорокъ первое царствованія своего» (2 Парал, XVI, 1—10, 12, 13).

Сынъ его Іошафатъ въ виду новой опасности отъ Моавійцевъ и Аммонійцевъ снова обращается къ Богу Израилеву, опираясь на пророческую проповѣдь. «И Яхазіэль сынъ Зекарьягу, сына Беная, сына Йилэва, сына Маттаніева, левитъ изъ сыновъ Асафовыхъ, — былъ на немъ Духъ Ягвэ среди собора. И сказалъ: Внимайте весь Іуда и живущіе въ Іерусалимѣ и царь Іошафатъ! Такъ говоритъ Ягвэ къ вамъ: Вы не бойтесь и не ужасайтесь отъ лица громады великой сей, ибо не у васъ рать, а у Бога. Завтра спуститесь на нихъ: вотъ они восходятъ по возвышенности Гацицъ и найдете ихъ на краю долины лицемъ къ пустынѣ Іеруэлъ. Не вамъ сражаться въ этотъ разъ; подойдите, стойте и смотрите на спасеніе Ягвэ съ вами, Іуда и Іерусалимъ, не бойтесь и не ужасайтесь, завтра выйдете противъ нихъ, и Ягвэ съ вами. — И преклонился Іошафатъ лицемъ до земли, и весь Іуда и обитатели Іерусалима пали предъ лицемъ Ягвэ, чтобы поклониться Ягвэ. И встали левиты изъ сыновъ Кагатовыхъ и изъ сыновъ Кархіевыхъ, чтобы хвалить Ягвэ Бога Израилева гласомъ великимъ и высокимъ. И поднялись они утромъ и вышли къ пустынѣ Текоа; и при выступленіи ихъ сталъ Іошафатъ и сказалъ: Послушайте меня, Іуда и обитатели Іерусалима! Увѣрьтесь въ Ягвэ Богѣ вашемъ и утвердитесь; увѣрьтесь въ пророкахъ Его и уцѣлѣете. — И наказалъ онъ народу и поставилъ пѣвцовъ Ягвэ,

восхваляющихъ въ нарядѣ священномъ, выступая предъ лицемъ ополченія, и говорящихъ: славьте Ягвэ, ибо во вѣкъ милость Его! И въ то время, какъ стали они хвалить и славословить, воздвигъ Ягвэ усобицу у сыновъ Аммоновыхъ, Моабовыхъ и горы Сеира, пришедшихъ на Іуду, и были они поражены» (2 Парал. XX, 14—22).

Сынъ Іошафата, Іорамъ, породнившійся съ отступническою династіей царей Израильскихъ и пошедшій ихъ путями, изъ того же сѣвернаго царства отъ его великаго пророка получилъ себѣ обличеніе и приговоръ. «И вступилъ Іорамъ на царство отца своего и укрѣпился и перебилъ всѣхъ братьевъ своихъ мечомъ, а также и изъ вельможъ Израилевыхъ. — — — И ходилъ путемъ царей Израильскихъ какъ дѣлалъ домъ Ахабовъ, ибо дочь Ахабова была ему женою, и дѣлалъ зло въ очахъ Ягвэ. — — — И онъ устроилъ пирамиды въ горахъ Іудиныхъ, и ввелъ въ блудъ жителей Іерусалима и соблазнилъ Іуду. И пришло къ нему письмо отъ Эліагу (Иліи) пророка, гласившее: Такъ говоритъ Ягвэ, Богъ Давида отца твоего: за то, что не пошелъ ты путями Іошафата отца твоего и путями Асы царя Іудина; а пошелъ путями царей Израильскихъ и ввелъ въ блудъ Іуду и жителей Іерусалима подобно тому, какъ блудодѣйствовалъ домъ Ахабовъ; къ тому же и братьевъ своихъ, домъ отца твоего, лучшихъ тебя, ты убилъ; — вотъ Ягвэ поразитъ пораженіемъ великимъ народъ твой и сыновъ твоихъ и женъ твоихъ и все достояніе твое: а тебя (самого) болѣзнями многими, — болѣзнью внутренностей твоихъ даже до выпаденія внутренностей твоихъ отъ болѣзни со дня на день. — И возбудилъ Ягвэ на Іорама духъ Филистимлянъ и Арабійцевъ, что со стороны Кушитовъ. И поднялись они на Іудею и ворвались въ нее и забрали все имущество, находившееся въ домѣ царя, а также и сыновъ его и женъ его, — — и послѣ всего этого поразилъ его Ягвэ во внутренностяхъ его болѣзнію неизлѣчимою» (2 Парал. XXI, 4, 6, 11—18).

Дѣятельность пророковъ, направленная къ утвержденію національной жизни на духовныхъ основахъ религіи Ягвэ, встрѣчала сильное противодѣйствіе въ іудейской аристократіи, образовавшейся со временъ Давида и Соломона и склонной къ языческому разврату. «И послѣ смерти Іегоядá (первосвященника) пришли вельможи Іудины (сарэй Іегудá) и поклонились царю (Іоашу, внуку Іорамову); тутъ послушался ихъ царь. И оставили они домъ Ягвэ Бога отцевъ ихъ и служили ашэрамъ и идоламъ; и былъ гнѣвъ на Іуду и Іерусалимъ

за эту вину ихъ. И посылались къ нимъ пророки, чтобы обратить ихъ къ Ягвэ; и увѣщевали они ихъ, но тѣ не слышали. И Духъ Божій облекъ Зекарію сына Іегояда́ священника, и онъ сталъ на возвышеніи передъ народомъ и сказалъ имъ: Такъ говоритъ Богъ: почему вы преступаете заповѣди Ягвэ? Не уцѣлѣете вы, ибо оставили Ягвэ, и Онъ оставляетъ васъ. — И сговорились на него и побили его каменьями по повелѣнію царя во дворѣ дома Ягвэ. И не вспомнилъ Іоашъ царь благодѣянія, что оказалъ ему Іегояда́ отецъ его (Зекаріи), и убилъ сына его; а онъ умирая говорилъ: да видитъ Ягвэ и взыщетъ. — И было по истеченіи года, наступило на него войско сирійское, и пришли къ Іудѣ и Іерусалиму, и истребили изъ народа всѣхъ князей народа; и всю добычу свою послали къ царю (сирійскому) въ Дамаскъ. Хотя въ немногихъ мужахъ приходила сила сирійская, но Ягвэ предалъ въ руки ихъ силу многочисленную весьма, ибо оставили они Ягвэ Бога отцевъ своихъ; и надъ Іоашемъ сотворили они суды» (2 Парал. XXIV, 17—24):

Сынъ Іоаша, Амацьягу, послушавшись совѣта пришедшаго къ нему «человѣка Божія» (иш га-элогим), т. е. одного изъ пророковъ, и положившись болѣе на помощь Ягвэ, нежели на воинскую силу, небольшимъ ополченіемъ разбиваетъ многочисленныхъ идумейцевъ. «И было послѣ того какъ вернулся Амацьягу съ пораженія идумейцевъ, принесъ онъ боговъ сыновъ Сеира и поставилъ ихъ себѣ богами и предъ лицемъ ихъ кланялся и воскурялъ имъ. И воспылалъ гнѣвъ Ягвэ на Амацьягу, и послалъ Онъ къ нему пророка и (тотъ) сказалъ ему: зачѣмъ взыскалъ ты боговъ этого народа, которые не избавили народа своего отъ руки твоей? — И было когда онъ говорилъ ему, тотъ сказалъ ему: не въ совѣтники ли царю дали тебя? — И пересталъ пророкъ и сказалъ: знаю я, что рѣшилъ Богъ погубить тебя, ибо ты сдѣлалъ это и не послушался совѣта моего. — И надумалъ Амацьягу царь Іудинъ и послалъ къ Іоашу сыну Іоахазову, сына Іэгу, царю Израильскому, говоря: выходи помѣряемся! — И послалъ Іоашъ, царь Израильскій къ Амацьягу, царю Іудину, говоря: тернъ, что на Ливанѣ, послалъ къ кедру Ливанскому сказать: отдай дочь твою сыну моему въ жены: но проходилъ звѣрь дикій, что на Ливанѣ, и потопталъ тернъ. Ты думаешь, вотъ ты побилъ Эдома, и вознеслось сердце твое до тщеславія. Право, сиди дома. Зачѣмъ тебѣ затѣвать зло? Падешь ты и Іуда съ тобою. — И не послушался Амацьягу, ибо отъ Бога это, дабы уловить ихъ; ибо взыскали

они боговъ Эдомскихъ. И вышелъ Іоашъ царь Израильскій, и помѣрялись онъ и Амацьягу царь Іудинъ въ Бэт-Шэмэшѣ, что въ Іудѣ. И былъ пораженъ Іуда отъ Израиля, и побѣжали каждый въ шатеръ свой. И Амацьягу царя Іудина, сына Іоаша, сына Іоахазова, захватилъ Іоашъ царь Израильскій въ Бэт-Шэмэшѣ» (2 Парал. XXV, 14—23).

О сынѣ Амацьягу, Іззіягу мы читаемъ, что онъ обращался къ Богу «*во дни Зекарьягу, разумѣвшаго видѣнія Божія* (гам-мэбин биреот га-элогим), и во дни обращенія его къ Ягвэ соблюдалъ его Богъ» (2 Парал. XXVI, 5).

«Но какъ сталъ онъ силенъ, возгордилось сердце его до погибели и преступилъ онъ противъ Ягвэ Бога своего; и вошелъ онъ въ храмъ Ягвэ, чтобы воскурить на жертвенникѣ куреній. И пошелъ за нимъ Азарьягу первосвященникъ и съ нимъ священниковъ Ягвэ семьдесятъ человѣкъ мужественныхъ. И стали противъ Іззіягу царя и сказали ему: не тебѣ, Іззіягу, воскурять Ягвэ, а священникамъ воскурять, сынамъ Аароновымъ, посвященнымъ; выйди изъ святилища, ибо преступилъ ты, и не въ славу (это) тебѣ отъ Ягвэ Бога.— И разгнѣвался Іззіягу, — а въ рукѣ у него кадильница для воскуренія, — и когда разгнѣвался онъ на священниковъ, проказа показалась на лбу его предъ лицемъ священниковъ въ домѣ Ягвэ и жертвенника куреній. И обратился къ нему Азарьягу священникъ главный и всѣ священники, и вотъ у него проказа на лбу его, и поскорѣй вывели его оттуда, да и самъ онъ спѣшилъ уйти, ибо поразилъ его Ягвэ. И былъ Іззіягу царь прокаженнымъ до дня смерти своей и жилъ въ домѣ для больныхъ проказою, ибо отлученъ онъ былъ отъ дома Ягвэ. И Іотамъ, сынъ его, (поставленный) надъ домомъ царскимъ, судилъ народъ земли» (2 Парал. XXVI, 16—21).

XX.

Въ то время какъ еврейское государство, раздѣленное и развращаемое царями отступниками, все болѣе и болѣе оказывалось неспособнымъ къ исполненію своей теократической задачи, религіозное сознаніе еврейства росло и крѣпло подъ непрерывнымъ дѣйствіемъ цѣлаго ряда пророковъ — «людей Божіихъ, разумѣющихъ видѣнія Божіи». Такимъ образомъ приближался провиденціальный часъ политическаго паденія и религіознаго возрожденія Израиля. Въ то же

время появилось на всемірно-историческомъ поприщѣ и назначенное Провидѣніемъ орудіе для этого акта теократической исторіи — великое ассирійское царство, первая изъ міровыхъ монархій, послуживших земнымъ судьбамъ царства Божія.

Праведная кара поразила сперва то изъ двухъ еврейскихъ царствъ, которое первенствовало въ своемъ отступничествѣ отъ Бога Авраамова и Моисеева, — полуязыческое царство десяти колѣнъ. Но еще до паденія Самаріи отъ руки Салманассара была рѣшена судьба и Іерусалима, и окончательная гибель царства Іудина сдѣлалась лишь вопросомъ времени. А именно царь Іудейскій Ахазъ, сынъ Іотама и современникъ предпослѣдняго царя Израильскаго, ввелъ въ Іудею мерзостный культъ Молоха въ небывалыхъ дотолѣ размѣрахъ и, будучи безсиленъ противъ сосѣднихъ народовъ, самъ отдался въ руки могущественнаго царя Ассирійскаго Тиглат-Пилэзэра. Такимъ образомъ въ лицѣ Ахаза царская власть въ Іудеѣ рѣшительно измѣнила своей двойной задачѣ: утверждать истинную религію и охранять національную самостоятельность. Временныя реставраціи истиннаго культа при Ехизкіягу и Іошіагу отсрочили гибель царства Іудина, но были не довольно прочными, чтобы предотвратить ее: рука Ассура уже тяготѣла надъ Іерусалимомъ.

Унизительное подчиненіе чужимъ владыкамъ показало еврейству несостоятельность внѣшняго государственнаго величія, созданнаго при Давидѣ и Соломонѣ; однако вассальныя отношенія къ Ассирійскимъ царямъ не были еще такимъ сильнымъ бѣдствіемъ, какое нужно было для того, чтобы пробудить въ «жестоковыйномъ народѣ» лучшее религіозное сознаніе. Высшій Промыслъ ждалъ новаго преступленія іудейскихъ царей, чтобы окончательнымъ разрушеніемъ государства произвести въ душѣ народа спасительное потрясеніе. Это послѣдовало лишь тогда, когда выродившіеся потомки Давидовы къ измѣнѣ Господу Вышнему присоединили измѣну своимъ новымъ земнымъ владыкамъ.

Съ печальною краткостью описываетъ наша священная книга послѣднюю судьбу царства Давидова. «Двадцати пяти лѣтъ былъ Іоакимъ при воцареніи своемъ и одиннадцать лѣтъ царствовалъ въ Іерусалимѣ; и дѣлалъ онъ зло въ очахъ Ягвэ Бога своего. На него пошелъ Небукаднэцаръ царь Бабилонскій, и заключилъ его въ оковы, чтобы отвести его въ Бабилонъ. И изъ сосудовъ дома Ягвэ вынесъ Небукаднэцаръ въ Бабилонъ и отдалъ ихъ въ храмъ свой въ Баби-

лонѣ. И прочія дѣла Іоакима и мерзости его, какія онъ дѣлалъ, и что найдено противъ него написано въ книгѣ царей Израильскихъ и Іудиныхъ; и воцарился Ехоякинъ, сынъ его, вмѣсто него. Осьмнадцати лѣтъ былъ Ехоякинъ при воцареніи своемъ и три мѣсяца и десять дней царствовалъ онъ въ Іерусалимѣ и дѣлалъ онъ зло въ очахъ Ягвэ. И въ томъ же году послалъ царь Небукаднэцаръ и привелъ его въ Бабилонъ съ сосудами драгоцѣнными дома Ягвэ; и воцарилъ Цидкіягу, дядю его, надъ Іудою и Іерусалимомъ. Двадцати одного года былъ Цидкіягу при воцареніи своемъ и одиннадцать лѣтъ царствовалъ въ Іерусалимѣ. И дѣлалъ онъ зло въ очахъ Ягвэ Бога своего; не укротился онъ отъ лица Ирмеягу (Іереміи) пророка — отъ устъ Ягвэ. Къ тому же отложился онъ отъ царя Небукаднэцара, который заклялъ его Богомъ; и сдѣлалъ онъ упругою шею свою и ожесточилъ сердце свое, да не обратится къ Ягвэ Богу Израилеву. Также всѣ начальники священниковъ и народа умножали преступленія на преступленія по всѣмъ мерзостямъ языческимъ и осквернили домъ Ягвэ, который Онъ освятилъ въ Іерусалимѣ. И посылалъ Ягвэ Богъ отцевъ ихъ къ нимъ чрезъ вѣстниковъ Своихъ предостереженія и извѣщенія; ибо жалѣлъ Онъ народа Своего и жилища Своего. И издѣвались они надъ вѣстниками Божіими, и презирали слово Его и смѣялись надъ пророками Его — до восхожденія ярости Ягвэ въ народѣ Его, до того, что нѣтъ исцѣленія. И воздвигъ Онъ на нихъ царя Халдейскаго, и тотъ убилъ юношей ихъ мечемъ въ домѣ святыни ихъ, и не пощадилъ ни юноши и дѣвицы, ни старца и сѣдовласаго: все далъ въ руки его. И всѣ сосуды дома Божія, большіе и малые, и сокровища дома Ягвэ и сокровища царя, вельможъ его, — все увезъ въ Бабилонъ. И сожгли домъ Божій и разрушили стѣну Іерусалима; и всѣ чертоги его сожгли огнемъ и всѣ драгоцѣнности его истребили. И переселилъ онъ уцѣлѣвшихъ отъ меча въ Бабилонъ» (2 Парал. XXXVI, 5—20).

Но эти уцѣлѣвшіе отъ халдейскаго меча іудеи не съ пустыми руками пришли въ Вавилонъ. Какъ разъ незадолго до раззоренія Іерусалима, — при послѣднемъ изъ благочестивыхъ царей — Іошіягу — найдено было въ потаенномъ углу храма то сокровище, которое не могли истребить халдеи, которое сберегло остатокъ іудеевъ въ Вавилонѣ и выкупило ихъ изъ плѣна — книга закона Моисеева. «Когда вынимали они серебро, принесенное въ домъ Ягвэ, нашелъ Хилкіягу священникъ *книгу закона Ягвэ рукою Моисея* (сэфэр торат-

Ягвэ беяд Мошэ). И заговорилъ Хилкіягу и сказалъ Шафану писцу: книгу закона нашелъ я въ домѣ Ягвэ; — и далъ Хилкіягу книгу Шафану. И понесъ Шафанъ книгу къ царю — — — И возвѣстилъ Шафанъ писецъ царю, говоря: книгу далъ мнѣ Хилкіягу священникъ; — и читалъ въ ней Шафанъ предъ лицемъ царя. И было, какъ услышалъ царь слова ученія, разодралъ одежды свои. И повелѣлъ царь Хилкіягу и Ахикаму сыну Шафанову и Абдону сыну Мика̀, и Шафану писцу и Асайя слугѣ царскому, говоря: Пойдите вопросите Ягвэ для меня и для оставшихся въ Израилѣ и въ Іудѣ о словахъ книги, которая найдена; ибо великъ гнѣвъ Ягвэ, излившійся на насъ за то, что не сохранили отцы наши слова Ягвэ, чтобы дѣлать по всему писанному въ книгѣ сей. — И пошелъ Хилкіягу и (прочіе), которыхъ (послалъ) царь, къ Хульдѣ пророчицѣ, женѣ Шаллума, сына Тавкегата, сына Хасра̀, хранителя одеждъ, а жила она въ Іерусалимѣ во второй (части), — и говорили ей объ этомъ. И она сказала имъ: Такъ говоритъ Ягвэ Богъ Израилевъ: скажите человѣку, который послалъ васъ ко мнѣ. Такъ говоритъ Ягвэ: Вотъ Я наведу зло на мѣсто сіе и на жителей его всѣ клятвы, писанныя въ книгѣ, что читали предъ лицемъ царя Іудина. За то, что оставили Меня и воскуряли богамъ другимъ, дабы оскорблять меня всѣми дѣлами рукъ своихъ, излился гнѣвъ Мой на мѣсто сіе и не погаснетъ. — — — И пошелъ царь въ домъ Ягвэ, и всякій мужъ Іудинъ и жители Іерусалима и священники и левиты, весь народъ отъ великаго до малаго; и читалъ онъ въ уши ихъ всѣ слова книги завѣта (сэфэр га-берит), найденной въ домѣ Ягвэ» (2 Парал. XXXIV, 14—16, 18—25, 30).

Такимъ образомъ за тридцать пять лѣтъ до раззоренія Іерусалима всѣмъ іудеямъ было явно и торжественно возвѣщено и о причинѣ ихъ бѣдствій и о томъ, гдѣ имъ искать спасенія.

XXI.

Когда передъ концомъ національной теократіи былъ открытъ въ книгѣ Моисеевой и сталъ общеизвѣстенъ высшій законъ и смыслъ этой теократіи, — въ то время уже писалась въ Іудеѣ и въ Израилѣ, — чтобы продолжаться потомъ на рѣкахъ Вавилонскихъ, — другая книга — книга пророчествъ о новой вселенской теократіи, непобѣдимой для всѣхъ земныхъ царей и обнимающей всѣ народы земли. Писанная проповѣдь еврейскихъ пророковъ составляетъ не-

прерывный идеальный переходъ отъ вещественнаго царства дома Давидова къ духовному царству грядущаго Мессіи. Несмотря на то, что какъ вся среда ихъ дѣятельности, такъ и исходная точка ихъ проповѣди имѣетъ вполнѣ національный и мѣстный характеръ, — возвѣщаемый ими теократическій идеалъ представляетъ ясныя черты истиннаго универсализма. Въ ихъ писаніяхъ грядущее царство Мессіи представляется преимущественно какъ полнѣйшее откровеніе и торжество истинной религіи, какъ одухотвореніе синайскаго завѣта, какъ утвержденіе закона Божія въ сердцахъ человѣческихъ, какъ распространеніе истиннаго познанія о Богѣ, наконецъ какъ изліяніе Святаго духа Божія на всякую тварь.

«Мною клянусь — говоритъ Іегова — изъ устъ Моихъ исходитъ правда, Слово неизмѣнное, Имъ же преклонится всякое колѣно предо Мною, Мною будетъ клясться всякій языкъ. Только у Господа, скажутъ обо Мнѣ, правда и сила; къ Нему пріидутъ и устыдятся всѣ враждовавшіе противъ Него» (Исаіи, XLV, 23, 24).

«Услышь Меня, народъ Мой, и племя Мое приклони ухо ко Мнѣ! Ибо отъ Меня изыдетъ законъ, и судъ Мой поставлю во свѣтъ для народовъ». «Поднимите глаза ваши къ небесамъ и посмотрите на землю внизъ; ибо небеса исчезнутъ какъ дымъ, и земля истлѣетъ какъ ветхая одежда и всѣ живущіе на ней; а Мое спасеніе пребудетъ во вѣкъ и правда Моя не престанетъ» (Исаіи LI, 4, 6).

«Вотъ Я далъ Его (Мессію) свидѣтелемъ для народовъ, вождемъ и наставникомъ для языковъ. Вотъ ты призовешь племя, котораго ты не зналъ, и народы, которые тебя не знали, поспѣшатъ къ тебѣ ради Господа Бога твоего и ради Святаго Израилева, ибо Онъ прославитъ тебя».

«Да оставитъ нечестивый путь свой и беззаконникъ помыслы свои и да обратится къ Господу, и Онъ помилуетъ его, и къ Богу нашему, ибо Онъ многомилостивъ».

«Мои мысли не ваши мысли, и ваши пути не Мои пути, говоритъ Господь. Но какъ небо выше земли, такъ Мои пути выше путей вашихъ и Мои мысли выше мыслей вашихъ (Исаіи LV, 45, 7—9).

«Ибо вотъ Я творю новое небо и новую землю, и прежнія уже не будутъ вспоминаемы и не взойдутъ на сердце» (Исаіи LXV, 17).

«Если хочешь обратиться, Израиль, говоритъ Господь ко Мнѣ, обратись; и если удалишь мерзости твои отъ лица Моего, то не бу-

дешь скитаться. И будешь клясться: живъ Господь въ истинѣ, судѣ и правдѣ; и народы благословятся въ Немъ и похвалятся Имъ. Ибо такъ говоритъ Господь къ мужамъ Іуды и Іерусалима: распашите себѣ новыя нивы и не сѣйте между тернія. Обрѣжьте себя для Господа и снимите крайнюю плоть съ сердца вашего, мужи іудейскіе и живущіе въ Іерусалимѣ» (Іереміи IV, 1—4).

«Вотъ наступаютъ дни, говоритъ Господь, когда Я заключу съ домомъ Израиля и съ домомъ Іуды новый завѣтъ, не такой завѣтъ, который Я заключилъ съ отцами ихъ въ тотъ день, когда взялъ ихъ за руку, чтобы вывести ихъ изъ земли египетской; тотъ завѣтъ Мой они нарушили, хоть Я оставался въ союзѣ съ ними, говоритъ Господь. Но вотъ завѣтъ, который Я заключу съ домомъ Израилевымъ послѣ тѣхъ дней, говоритъ Господь: вложу законъ Мой внутрь ихъ и на сердцахъ ихъ напишу его; и буду имъ Богомъ, а они будутъ Моимъ народомъ. И уже не будутъ учить другъ друга, братъ брата и говорить «познайте Господа», ибо всѣ сами будутъ знать Меня отъ мала до велика, говоритъ Господь, потому что Я прощу беззаконія ихъ и грѣховъ ихъ не вспомяну болѣе» (Іер. XXXI, 31—34).

«И дамъ имъ сердце единое и духъ новый вложу въ нихъ, и возьму изъ груди ихъ сердце каменное и дамъ имъ сердце плотяное, чтобы они ходили по заповѣдямъ Моимъ и соблюдали уставы Мои и выполняли ихъ; и будутъ Моимъ народомъ, а Я буду имъ Богомъ» (Іезекіилъ XI, 19—20).

«И не буду уже скрывать отъ нихъ лица Моего, потому что Я изолью духъ Мой на домъ Израилевъ, говоритъ Господь Богъ» (Іезек. XXXIX, 29).

«И обручу тебя Мнѣ на вѣкъ, и обручу тебя Мнѣ въ правдѣ и судѣ, въ благости и милосердіи. И обручу тебя Мнѣ въ вѣрности, и ты познаешь Господа. И будетъ въ тотъ день, Я услышу, говоритъ Господь, услышу небо, и оно услышитъ землю; и земля услышитъ хлѣбъ и вино и елей; а сіи услышатъ Изреель. И посѣю ее для себя на землѣ, и помилую непомилованную и скажу не Моему народу: ты Мой народъ, а онъ скажетъ: ты Богъ мой» (Осіи II, 19—23).

«Ибо я милости хочу, а не жертвы, и Боговѣдѣнія болѣе, нежели всесожженій» (Ос. VI, 6).

«Вотъ дѣла, которыя вы должны дѣлать: говорите истину другъ

другу; въ истинѣ и миролюбіи судите у воротъ вашихъ. Никто изъ васъ да не мыслитъ въ сердцѣ своемъ зла противъ ближняго своего и ложной клятвы не любите; ибо все это я ненавижу, говоритъ Господь» (Захаріи VIII, 16, 17).

«Отъ востока солнца до запада велико будетъ имя Мое между народами, и на всякомъ мѣстѣ будутъ приносить ѳиміамъ имени Моему, чистую жертву; велико будетъ имя Мое между народами, говоритъ Господь Саваоѳъ» (Малахіи I, 11).

«И они будутъ Моими, говоритъ Господь Саваоѳъ, собственностью Моею въ тотъ день, которыя Я содѣлаю, и буду миловать ихъ, какъ милуетъ человѣкъ сына своего, служащаго ему. И тогда увидите различіе между праведникомъ и нечестивымъ, между служащимъ Богу и неслужащимъ Ему» (Мал. III, 17, 18).

«И вы, чада Сіона, радуйтеся и веселитесь о Господѣ Богѣ вашемъ; ибо Онъ даетъ вамъ дождь въ мѣру и будетъ ниспосылать вамъ дождь, дождь ранній и поздній, какъ прежде. — И будетъ послѣ того, излію отъ Духа Моего на всякую плоть, и будутъ пророчествовать сыны ваши и дщери ваши: старцамъ вашимъ будутъ сниться сны, и юноши ваши видѣть видѣнія. И также на рабовъ и на рабынь въ тѣ дни излію отъ Духа Моего. И будетъ всякій, кто призоветъ имя Господне, спасется; ибо на горѣ Сіонѣ и въ Іерусалимѣ будетъ спасеніе, какъ сказалъ Господь, и у остальныхъ, которыхъ призоветъ Господь» (Іоиля II, 23, 28, 29, 32).

КНИГА ПЯТАЯ.

Явленіе Мессіи и основаніе новозавѣтной теократіи. Царство Божіе и церковь.

I.

Еврейская теократія уже въ первомъ началѣ своемъ была отмѣчена яснымъ указаніемъ своей послѣдней цѣли: *и благословятся въ тебѣ всѣ племена земная*[117]. *Національная* теократія Іуды и Израиля даже на вершинѣ своего развитія не исполнила этого всемірнаго назначенія: ни въ Давидѣ, ни въ Соломонѣ не благословились всѣ племена земныя. Праотцамъ еврейства было сказано и обѣщано несравненно большее, чѣмъ сколько могли совершить цари Іудейскіе и Израильскіе. — Давидъ и Соломонъ осуществили ближайшую историческую задачу еврейства, — оградили и упрочили его національную самостоятельность. Собравши воедино и прикрѣпивши къ землѣ колѣна Израилевы, которыя бродили врозь по Палестинѣ еще въ эпоху судей; давши этимъ, дотолѣ разобщеннымъ, колѣнамъ твердое средоточіе религіозное и государственное — въ домѣ Господнемъ *(бэт Ягвэ)* и въ домѣ царскомъ *(бэт га-мэлэк)*, — эти избранные владыки избраннаго народа окончательно закрѣпили за нимъ ту

---

[117] Или лучше: „всѣ племена земного человѣчества“ (кол мишпехотъ га-адама), ибо въ словѣ *адама̀* соединяется идея земли съ идеей человѣка *(адам)*. Не лежитъ ли въ основѣ обоихъ коренное слово *дам* — кровь? Въ крови, по еврейскому воззрѣнію, заключается земная душа (нэфеш) всего живущаго, а человѣкъ есть высшее средоточіе всей одушевленной жизни, или всей крови на землѣ. (Ср. также слово ап. Павла: *отъ одной крови* и проч.)

самобытную культурно-историческую форму, ту *національную личность,* которую еврейство уже не могло потомъ утратить ни чрезъ раздѣленіе царствъ, ни чрезъ Вавилонское плѣненіе, ни чрезъ послѣдующее разсѣяніе по всей землѣ.

Но именно это внѣшнее осуществленіе еврейской національной личности, во всей ея природной опредѣленности — ставило на очередь высшій нравственный вопросъ внутренняго самосознанія: *во имя чего* существуетъ эта особая народность, *къ чему* она предназначена, *что* должна совершить? Завладѣть (съ чудесною помощью своего Бога) обѣтованною землею, текущею млекомъ и медомъ, и основаться тамъ? Но вотъ это исполнено: что же дальше? Создать самостоятельное и могущественное царство съ собственнымъ религіознымъ и государственнымъ средоточіемъ, съ великолѣпнымъ храмомъ и дворцомъ? Вотъ и такое царство создано и потомъ разрушено; но жизненныя силы еврейскаго духа не исчерпаны его созданіемъ, не раздавлены его паденіемъ, ждутъ и требуютъ новаго, болѣе великаго дѣла.

Не сразу и не съ равномѣрною силою и ясностью для всего Израиля предсталъ этотъ окончательный вопросъ національнаго самосознанія. Не только народная масса, но и большинство ея учителей — слѣпые вожди слѣпыхъ — еще долго переживали старые идеалы, несмотря на явное обличеніе ихъ несостоятельности. — Весь плѣненный Израиль вѣрилъ въ свое возрожденіе и съ упованіемъ ждалъ грядущаго. Но для однихъ это грядущее воплощалось въ Зерубабэлѣ сынѣ Шеалтіэлевомъ, князѣ изъ дома Давидова, предводителѣ возвращенныхъ на родину іудеевъ; другіе, понимая, какъ мало соотвѣтствовала незначительность этого слуги царя Персидскаго славнымъ обѣтованіямъ, даннымъ Давиду и Соломону, и при томъ, быть можетъ, сохраняя смутную память о тѣхъ болѣе древнихъ и болѣе великихъ обѣтованіяхъ, которыя указывали еврейскому народу не одну только національную самостоятельность, но и всемірно-историческое значеніе (благословеніе для всѣхъ племенъ земныхъ) — готовы были видѣть исполнителя этихъ вселенскихъ судебъ народа Божія въ лицѣ самого великаго царя Персидскаго, который не только освободилъ дѣйствительно іудеевъ изъ вторичнаго рабства, но и могъ сверхъ того казаться (благодаря сравнительно-возвышенному характеру иранской религіи) поклонникомъ истиннаго Бога, державнымъ прозелитомъ іудейства, духовнымъ наслѣдникомъ праотеческихъ обѣ-

тованій, призванныымъ къ тому, чтобы сдѣлать имя Ягвэ великимъ и славнымъ во всѣхъ племенахъ земли, — далѣе чего и не шло, по мысли этихъ евреевъ, историческое назначеніе народа Божія.

Это самообольщеніе Кировымъ мессіанствомъ не успѣло пустить глубокихъ корней въ еврейскомъ сознаніи и скоро должно было совсѣмъ исчезнуть, когда преемники великаго Иранскаго завоевателя оказались болѣе чѣмъ равнодушными къ славѣ Ягвэ и дома Его.

Болѣе значительное и прочное рѣшеніе исторической задачи Израиля дали тѣ люди, во главѣ которыхъ сталъ величайшій изъ еврейскихъ книжниковъ, завершитель библейскаго іудейства, — Эзра. «Сей Эзра пошелъ изъ Вавилона; и онъ — книжникъ искусный въ ученіи Моисеевомъ, которое далъ Ягвэ Богъ Израилевъ... Ибо Эзра наставилъ сердце свое, чтобы изслѣдовать законъ Ягвэ и творить его, и учить въ Израилѣ уставу и суду» (Эзр. VII, 6, 10).

Не на царя Персидскаго, не на смертнаго человѣка возложили свои патріотическія упованія Эзра и его сподвижники, а на ту безсмертную книгу, которую незадолго до плѣненія Вавилонскаго первосвященникъ Хилькіагу съ книжникомъ Шофаномъ вынесли изъ обреченнаго на гибель храма. И хотя Эзра нашелъ въ Іерусалимѣ другой вновь воздвигнутый храмъ, но великая задача этого искуснаго книжника и продолжателей его дѣла состояла въ томъ, чтобы дать еврейской религіи возможность впредь обходиться безъ всякаго храма. Собраніе священныхъ книгъ и установленіе библейскаго текста, организація школъ для взрослыхъ и дѣтей, наконецъ возведеніе *гэдэра* — ограды вокругъ закона, т. е. такихъ правилъ, которыя хотя не содержатся прямо въ законѣ, но практически необходимы для дѣйствительнаго исполненія законныхъ постановленій, — все это окончательно прикрѣпило Израиля къ торѣ и создало для него умственное царство, несравненно болѣе долговѣчное, нежели царство политическое. Храмъ Іерусалимскій былъ замѣненъ вездѣсущею школой и внѣшній авторитетъ священника — нравственнымъ заслуженнымъ авторитетомъ учителя.

Какая религіозно-патріотическая мысль одушевляла этихъ людей и заставляла ихъ полагать все спасеніе Израиля въ изученіи и точномъ исполненіи закона, — можно видѣть напримѣръ изъ молитвы Нехэміи, предшественника Эзры: «О Ягвэ, Боже небесъ, Боже великій и страшный, хранящій завѣтъ (га-б'рит) и милость къ любящимъ Его и къ соблюдающимъ заповѣди Его!... Преступая пре-

ступили мы противъ Тебя и не соблюдали заповѣдей и уставовъ к опредѣленій, которыя заповѣдалъ Ты Моисею слугѣ Твоему. Но помяни слово, что Ты завѣщалъ Моисею слугѣ Твоему, говоря: сдѣлаетесь вы преступниками, — Я расточу васъ по народамъ. А обратитесь вы ко Мнѣ и будете хранить заповѣди Мои и творить ихъ, — хотя бы были изгнанники ваши на краю небесъ, оттуда соберу ихъ и приведу ихъ на мѣсто, что избралъ Я для пребыванія имени Моего тамъ» (Нехэміи I, 5, 7—9).

Національная религія евреевъ была *договоромъ* (б'рит) между Ягвэ и народомъ. Этотъ договоръ въ эпоху независимаго царства не только былъ нарушенъ со стороны народа, но и самый документъ его, самый актъ договорный былъ затерянъ и забытъ. Но такое нарушеніе и забвеніе было предусмотрѣно въ томъ же договорѣ, и судьба, постигшая еврейство «рукою Небукаднэцара», была уже условно предустановлена «рукою Моисея» въ торѣ и являлась не случайнымъ бѣдствіемъ, а законнымъ возмездіемъ за преступную невѣрность свободно-заключенному союзу. И въ томъ же самомъ союзномъ договорѣ была допущена еще возможность его послѣдующаго возстановленія. Это возстановленіе и неуклонное исполненіе синайскаго завѣта и было признано Эзрой и людьми его духа за настоящую задачу еврейства.

Если бы теократія Израильская имѣла *только національное* назначеніе, то въ возстановительномъ подвигѣ Эзры она сказала бы свое послѣднее слово. И донынѣ, несмотря на превратность дальнѣйшихъ судебъ, постигшихъ еврейство, та часть его, которая хочетъ прежде всего быть особою націей, признавая только національную теократію, — не идетъ дальше мыслей и стремленій Эзры и въ образѣ этого стараго книжника находитъ высшее выраженіе своего идеала.

Но староверческимъ націонализмомъ книжниковъ не исчерпывается религіозный духъ избраннаго народа. Чѣмъ полнѣе и окончательнѣе былъ возстановленъ старый договоръ, тѣмъ настоятельнѣе являлся для высшаго сознанія новый вопросъ: *чего ради* былъ заключенъ этотъ договоръ между грядущимъ Богомъ и народомъ Израильскимъ? Если еврейскій формализмъ могъ довольствоваться стараніями исполнять условную букву договора, не заботясь о его абсолютной цѣли; если еврейскій матеріализмъ могъ признавать, что эта послѣдняя цѣль богочеловѣческаго договора состоитъ лишь въ

томъ, чтобы увѣковѣчить земное благоденствіе плотскаго Израиля, — то мы знаемъ, что избранныя души въ народѣ Божіемъ еще до Вавилонскаго плѣненія имѣли иное понятіе о царствѣ Грядущаго; тѣмъ болѣе послѣ пережитой катастрофы, наглядно показавшей всю непрочность и несостоятельность земныхъ надеждъ, высшая мессіанская идея, не вмѣщавшаяся ни въ возстановленномъ храмѣ, ни даже въ возстановленной *торѣ*, должна была укорениться и созрѣть въ живыхъ глубинахъ израильскаго религіознаго духа.

II.

По боговдохновенному разумѣнію пророковъ Израильскихъ, — вѣстниковъ Грядущаго, — цѣль договора между Ягвэ и народомъ есть *истинное соединеніе Божества съ человѣчествомъ*. Чтобы такое соединеніе соотвѣтствовало безконечности и благости Божіей и вмѣстѣ съ тѣмъ удовлетворяло глубочайшимъ потребностямъ души человѣческой, оно должно быть: 1) вполнѣ свободнымъ. 2) вполнѣ *реальнымъ* и 3) вполнѣ универсальнымъ или *всеобъемлющимъ*. Всякое ограниченіе въ этихъ трехъ отношеніяхъ (допущенное въ самый принципъ, въ цѣль или идеалъ) одинаково противорѣчило бы достоинству и Бога и человѣка.

Требованію свободы лишь до нѣкоторой степени удовлетворяла та форма договора между Богомъ и народомъ, какою характеризируется еврейская религія. Этотъ договоръ былъ *свободнымъ актомъ* лишь со стороны тѣхъ евреевъ даннаго поколѣнія, которые самолично участвовали въ заключеніи или возстановленіи религіознаго союза. А для всей прочей массы еврейства, для тѣхъ послѣдующихъ поколѣній богонародный договоръ былъ не свободнымъ актомъ ихъ собственной воли, а *совершившимся фактомъ*, заранѣе и принудительно опредѣлившимъ ихъ положеніе. Именно въ качествѣ *національнаго* этотъ завѣтъ ограничивалъ свободу личнаго самоопредѣленія, существенно важную для *цѣлей* истинной религіи и теократіи. Въ силу договора одинъ фактъ рожденія уже связывалъ принудительно всякаго еврея обязательствомъ его праотцевъ, и въ случаѣ отступленія онъ долженъ быть безпощадно убиваемъ. Правда, всякій отецъ обязанъ былъ усердно поучать своихъ сыновъ въ законѣ Ягвэ и объяснять имъ его благодѣтельное значеніе. Но этимъ несвобода отношеній только смягчалась, а не упразднялась, и такая религія можетъ

быть признана свободной лишь по сравненію съ язычествомъ, гдѣ въ самомъ первоначальномъ отношеніи къ божеству нѣтъ никакой свободы и сознательности.

Если религіозно-національный договоръ между Ягвэ и Израилемъ *какъ національный* не былъ вполнѣ *свободнымъ,* то *какъ договоръ* онъ не былъ самъ по себѣ чѣмъ-нибудь *реальнымъ.* Ибо всякій договоръ есть лишь формальное *условіе,* еще не заключающее въ себѣ своего исполненія, а требующее дальнѣйшихъ дѣйствій, коими оно реализуется, и въ нихъ же весь смыслъ и цѣль даннаго условія. Какъ брачный договоръ нуждается для своего исполненія въ дальнѣйшемъ дѣйствительномъ (духовномъ и физическомъ) сочетаніи мужа и жены, такъ и договоръ вѣрности между Ягвэ и Израилемъ требовалъ реальнаго ихъ соединенія.

Но и раньше этого, съ самаго начала *Богъ живый* не ограничивается однимъ формальнымъ обрученіемъ, а оказываетъ свое реальное дѣйствіе передъ Израилемъ, — видимо обнаруживаетъ свое благоволеніе въ скиніи завѣта, потомъ въ храмѣ, вступая въ нѣкое таинственное, но вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно реальное соотношеніе съ ковчегомъ, осѣненнымъ херувимами. Но это реальное *дѣйствіе* славы или обитанія *(ш'кина)* Божія въ Израилѣ не было дѣйствительнымъ *соединеніемъ.* Тѣ вещественные предметы, съ которыми сопрягалась сила Божія, были лишь *мѣстомъ* ея обнаруженія и дѣлались чрезъ это реально-символическимъ *залогомъ* или *знаменіемъ* грядущей дѣйствительности, знаменательными *брачными дарами,* которые обрученный дѣлаетъ своей невѣстѣ. Но какъ тотъ контрактъ, такъ и эти дары, при всей своей знаменательности, еще не составляютъ сущности и дѣйствительности брака. Настоящее соединеніе должно обнимать самое существо соединяющихся. Сила Вышняго, которая являла свое наружное предварительное дѣйствіе на нетлѣнномъ деревѣ и на чистомъ золотѣ, должна сама воплотиться въ живой душѣ Израиля, въ непорочномъ тѣлѣ дѣвственной человѣчности, въ сѣмени жены. Это богоносное сѣмя жены, заключенное и хранимое въ плотскомъ Израилѣ какъ плодъ небеснаго свѣта въ темной земной оболочкѣ, съ наступленіемъ полноты временъ разрываетъ эту оболочку и поднимается надъ землей какъ дерево жизни для всего міра.

Соединеніе Бога съ человѣчествомъ, составляющее цѣль теократіи, получаетъ свою вполнѣ *реальную основу* лишь въ живой бо-

гочеловѣческой личности, — въ совершенномъ человѣкѣ, который *тѣмъ самымъ* есть нераздѣльный обладатель совершеннаго Божества. Только личное воплощеніе удовлетворяетъ при томъ и двумъ другимъ условіямъ истиннаго богочеловѣческаго соединенія — полной *свободѣ* и полной *универсальности*. Ибо только въ самосознательномъ лицѣ человѣчество пользуется чистою свободой нравственнаго самоопредѣленія, тогда какъ въ народахъ, какъ такихъ — въ собирательномъ дѣйствіи народныхъ массъ — эта свобода существенно опредѣляется стихійною силой даннаго національнаго характера. Вмѣстѣ съ тѣмъ и по той же причинѣ только личное сознаніе можетъ прямо отражать полноту *всего*, непосредственно вмѣщать въ себѣ вселенскій идеалъ, только въ личности народъ выступаетъ за предѣлы своей неограниченной національной природы.

Истинное богочеловѣческое соединеніе требуетъ, чтобы Божество сочетало съ собою *всѣхъ*. Но всѣ, чтобы быть дѣйствительно *всѣми*, должны быть сосредоточены въ *одномъ*. Безъ такого сосредоточенія мы имѣли бы лишь *неопредѣленную множественность* ограниченныхъ существъ, изъ коихъ ни одно въ отдѣльности не способно къ свободному и полному соединенію, а если къ такому соединенію не способно *ни одно* само по себѣ, то значитъ не способны и *всѣ* вмѣстѣ, ибо изъ многихъ несовершенствъ не выйдетъ одного совершенства и изъ многихъ конечныхъ величинъ не составится одной безконечности. Какъ неопредѣленно-многія точки не могутъ сами по себѣ составить окружности, если нѣтъ одного опредѣленнаго средоточія, одинаково связывающаго всѣхъ въ одну дѣйствительную совокупность цѣлаго круга, — такъ и людское множество становится цѣлымъ человѣчествомъ, дѣйствительно *всѣми* — лишь посредствомъ *одного*. Чтобы составить дѣйствительное цѣлое изъ неопредѣленно-многихъ, одинаково ограниченныхъ и лишь относительно между собою различныхъ человѣческихъ существъ, среди нихъ долженъ быть одинъ особый, безусловно совершенный человѣкъ, равно восполняющій или покрывающій собою недостатокъ каждаго и изъ хаотической толпы образующій стройную полноту всеединаго человѣчества. Только чрезъ посредство этого совершеннаго, *центральнаго*, всѣхъ объединяющаго человѣка можетъ и Божество внутренно и дѣйствительно соединиться съ распавшимся твореніемъ. Помимо же него Богъ выступаетъ съ твореніемъ лишь въ приходящія подготовительныя внѣшнія сочетанія.

Та самая дѣйствующая сила Божества (Логосъ), которая сначала ради своихъ предварительныхъ чувственныхъ явленій не отвергала воспринимать къ Себѣ и эффектуально (какъ служебный матеріалъ) соединять съ собою душу жертвенныхъ животныхъ въ крови ихъ и куреніе тука ихъ, — она же подъ конецъ воспринимаетъ непорочную душу *центральнаго человѣка* и нераздѣльно, ѵпостасно съ нею соединяется. Та самая сила Божества, которая сначала являлась въ неодушевленной скиніи и рукотворномъ храмѣ, имѣла подъ конецъ войти и явиться въ живой скиніи и одушевленномъ храмѣ дѣвственной человѣчности. И какъ Израиль всенародными приношеніями и искусствомъ своихъ художниковъ «мудрыхъ сердцемъ» (хакамимъ-лэбъ), по указаніямъ свыше, созидалъ ковчегъ и скинію и храмъ для первоначальныхъ явленій славы Божіей, такъ тотъ же Израиль, подъ водительствомъ боговдохновенныхъ и мудрыхъ сердцемъ пророковъ своихъ, долгою историческою работой своего духовно-матеріальнаго развитія, черезъ рядъ постепенно очищаемыхъ религіею поколѣній выработалъ наконецъ и воплотилъ въ одной изъ дочерей своихъ чистый идеалъ богорождающей женственности, живой домъ Божій для окончательнаго явленія Царя славы.

Это личное окончательное Богоявленіе было вмѣстѣ съ тѣмъ созданіемъ новаго человѣка, дѣйствительнаго и неизмѣннаго Посредника между Богомъ и твореніемъ. Человѣкъ вообще какъ крайняя вершина міозданія, прямо соприкасающаяся (въ сознаніи) съ Божествомъ, изначала былъ призванъ служить теократическимъ центромъ вселенной, свободнымъ проводникомъ божественнаго дѣйствія во все существующее. Измѣнивши этому призванію, перенеся свое жизненное тяготѣніе изъ огражденной (опредѣленной) среды духовно-физическаго общенія съ божествомъ и магическаго вліянія на всю тварь, изъ этого «рая сладости» (ган-эдэн), насажденнаго на землѣ рукою Божіей, переставившись въ низшую и безпредѣльную, отовсюду открытую область космической чувственности, — царство змія — первобытный природный человѣкъ увлекъ съ собою и дѣятельную любовь Божію въ эту низшую область міра и сдѣлалъ необходимымъ особое историческое явленіе новаго духовнаго человѣка, чтобы сокрушить главу змія и открыть распавшемуся человѣчеству и всей стенящей и мучающейся твари новый, совершенный и неподвижный центръ богочеловѣческаго общенія. И какъ созданіе перваго Адама изъ чистой земли подготовлялось постепеннымъ ходомъ *шестиднев-*

наго творенія, такъ и явленіе второго Адама изъ чистаго сѣмени жены было приготовлено *шестью періодами всемірной* исторіи — шестью историческими днями.

III.

Первый день всемірной исторіи — отъ грѣхопаденія до потопа. Какъ въ первый день космическаго творенія земля, т. е. весь вещественный міръ, была *тогу ва-богу* — хаотична и безвидна, и тьма на лицѣ бездны, — такъ въ первый историческій день земнородное человѣчество находилось въ хаотическомъ смѣшеніи всѣхъ своихъ жизненныхъ стихій, въ первобытномъ слитномъ единствѣ, и «лице бездны», т. е. личное сознаніе человѣческаго духа, было покрыто тьмою. — «И рекъ Богъ: да будетъ свѣтъ — и сталъ свѣтъ. И увидѣлъ Богъ свѣтъ, что хорошъ». Такъ начался первый космическій день. Но и началомъ перваго дня исторіи также положенъ свѣтъ, изречено слово, освѣтившее, осмыслившее всю дальнѣйшую судьбу человѣчества, — лучезарное откровеніе, протоевангеліе о грядущемъ, о сѣмени жены и его побѣдѣ надъ сѣменемъ змія. — «И раздѣлилъ Богъ между свѣтомъ и между тьмою. И назвалъ Богъ свѣтъ днемъ, а тьму назвалъ ночью. И былъ вечеръ и было утро — день одинъ». И въ первый историческій день сдѣлано раздѣленіе между свѣтоноснымъ сѣменемъ жены и темнымъ сѣменемъ змія, и названо одно — сынами Божьими, а другое — плотью.

«И рекъ Богъ: да будетъ твердь (протяженіе) посреди водъ; и будетъ раздѣломъ межъ водъ и водъ. И сдѣлалъ Богъ твердь и раздѣлилъ между водами, которыя подъ твердью, и между водами, которыя надъ твердью; и стало такъ. И назвалъ Богъ твердь небесами; и былъ вечеръ и было утро — день второй».

Второму космогоническому дню — раздѣленія водъ и созданія тверди — соотвѣтствуетъ второй историческій день, отдѣленный отъ перваго водами потопа и начинающійся небеснымъ обѣтованіемъ о прочности мірового порядка и земной жизни: «Впредь всѣ дни земли, сѣяніе и жатва, и стужа и зной, и лѣто и зима, и день и ночь не перестанутъ» (Быт. VIII, 22).

Въ этотъ второй историческій день, въ эпоху послѣпотопную (отъ Ноя до Авраама) міръ чисто-духовный, наднебесный (верхнія воды) окончательно отдѣляется или разграничивается отъ земного человѣчества, отъ міра поднебеснаго (нижнія воды), и постоянныя

сношенія между ними прекращаются. Вмѣстѣ съ тѣмъ человѣчество какъ по долговѣчности отдѣльныхъ людей, по степени ихъ физическихъ и духовныхъ силъ, такъ и по раздѣленію своему на народы и языки, вступаетъ въ свои (условно) естественные предѣлы, принимаетъ свой настоящій обычный видъ. — Какъ первый день былъ отдѣленіемъ свѣта отъ тьмы, а въ человѣчествѣ — добра отъ зла, сѣмени жены (Грядущаго человѣка) отъ сѣмени змія (настоящаго, плотскаго человѣка), такъ второй день есть отдѣленіе неба отъ земли духовнаго міра отъ вещественнаго [118], а для человѣчества этому соотвѣтствуетъ опредѣленное, хотя и не безусловное разграниченіе между сверхъестественными силами, дѣйствующими прямо чисто-магическимъ способомъ, — и силами природно-человѣческими, дѣйствующими по сложнымъ законамъ и условіямъ земного порядка. Такое разграниченіе имѣетъ существенную важность въ подготовительномъ теогоническомъ процессѣ, ибо оно обезпечиваетъ второму Адаму его естественно-*человѣческій* характеръ. Если въ откровеніи *перваго* дня Грядущее сѣмя [119] опредѣлилось по своей безусловной сущности, какъ Свѣтъ Добро, имѣющее восторжествовать надъ злою и темною силою, — то дѣломъ *второго* дня опредѣлился способъ и форма этого торжества, — именно, что оно должно совершиться не произвольнымъ дѣйствіемъ всемогущества, а законнымъ путемъ нравственнаго оправданія, въ условіяхъ естественной человѣческой жизни.

«И рекъ Богъ: да стекутся воды подъ небесами въ мѣсто одно и явится суша; и стало такъ. И назвалъ Богъ сушу землею, а стеченіе водъ назвалъ морями; и увидѣлъ Богъ, что хорошо. — И рекъ Богъ: да произраститъ земля растенія, траву сѣющую сѣмя, дерево плодовитое, дѣлающее плодъ по роду свому, коего сѣмя его въ немъ, на землѣ; и стало такъ. И извела земля растенія, траву, сѣящую

---

118 До второго (космогоническаго) дня эти два міра — духовно-небесный и вещественно земной — заключались нераздѣльно въ *одномъ* творческомъ *началѣ*. *„Въ началѣ* сотворилъ Богъ небеса и землю“. Духъ древне-еврейскаго языка и міросозерцанія не позволяетъ принять это слово „въ началѣ“ (б'рэшит) за простое нарѣчіе времени: оно должно означать не *когда*, а *въ чемъ* сотворены небо и земля, именно въ одномъ началѣ, или точнѣе по старославянскому выраженію въ *одной главизнѣ* (рэшит — отъ реш, голова).

119 Грядущее не въ томъ смыслѣ, чтобы его еще не было, а лишь въ томъ, что оно существовало какъ сокровенное сѣмя для будущаго явленія.

сѣмя по роду своему, и дерево, дѣлающее плодъ, котораго сѣмя его въ немъ, по роду его; и увидѣлъ Богъ, что хорошо. И былъ вечеръ, и было утро — день третій» .

Третій космогоническій день начинается выступленіемъ земного материка изъ среды водъ морскихъ. Въ историческомъ процессѣ человѣчества третья великая эпоха начинается призваніемъ и переселеніемъ Авраама и дома его изъ Халдеи въ землю обѣтованную: въ лицѣ патріарховъ богочеловѣческій материкъ, святая богорождающая земля выступаетъ и выдѣляется изъ бурныхъ и темныхъ водъ язычества [120]. Этимъ новымъ выдѣленіемъ обезпечивается *чистота и святость* благословеннаго сѣмени жены. Хотя новый Адамъ долженъ быть вполнѣ человѣкомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно особымъ, безусловно непорочнымъ человѣкомъ; а потому и произвести Его должна *особая* національно-историческая почва, предосвященная, выдѣленная и очищенная отъ мерзостей язычества. — «И извела земля растенія» и проч. Въ тотъ же третій историческій день (эпоха отъ Авраама до Моисея) — отецъ вѣрующихъ, выдѣлившійся изъ среды языковъ, — какъ твердая земля посреди невѣрной пучины, — произрастилъ изъ себя плодоносное дерево Израиля, его же сѣмя — Христосъ — въ немъ.

«И рекъ Богъ: да будутъ свѣтила на тверди небесной для раздѣленія между днемъ и между ночью; и будутъ для знаменій, и для сроковъ и для дней и годовъ. И будутъ въ свѣтильники на тверди небесной, чтобы свѣтить на землю; и стало такъ. И сдѣлалъ Богъ два свѣтила великихъ: свѣтило большее для управленія днемъ и свѣтило меньшее для управленія ночью, и звѣзды. И поставилъ ихъ Богъ на тверди небесной, чтобы свѣтить на землю и управлять днемъ и ночью и раздѣлять между свѣтомъ и между тьмою; и увидѣлъ Богъ, что хорошо. И былъ вечеръ, и было утро — день четвертый», четвертый космогоническій день—день установленія порядка и стройнаго чина въ мірозданіи, опредѣляемаго круговращеніемъ свѣтилъ небесныхъ. И въ исторіи человѣчества четвертая эпоха — закона Моисеева, который вводитъ въ жизнь земли Божіей — въ народъ Израилевъ — такой же стройный чинъ и порядокъ, гдѣ все предопредѣлено и предусмотрѣно; знаменія и сроки, и дни, и года. — И не-

120 Что воды морскія служатъ постояннымъ образомъ для обозначенія языческихъ народовъ — это извѣстно всякому, читавшему Библію.

напрасно слово Божіе, указавъ вообще на устроеніе свѣтилъ небесныхъ для закономѣрнаго опредѣленія земной жизни, говоритъ затѣмъ въ частности о созданіи солнца для управленія днемъ и луны для управленія ночью — и сверхъ того звѣздъ. И въ жизни Израиля богоучрежденный порядокъ не былъ только отвлеченнымъ закономъ, но имѣлъ живыхъ носителей и осуществителей; и въ четвертый исторической день (отъ Моисея до Соломона) Богъ создалъ на тверди исторіи два свѣтила великія: *Первосвященника* для управленія свѣтомъ, дневною областью религій, и *царя* для управленія ночною областью мірской жизни — обоихъ для раздѣленія и въ той и въ другой области между дѣлами свѣта и тьмы, добра и зла; и сверхъ того какъ воинство звѣздъ небесныхъ создалъ сонмъ *пророковъ* для путеводнаго знаменія въ самой глубокой ночи. — Эта правильная организація исторической жизни устраняетъ всякую *случайность* въ пришествіи Богочеловѣка: законъ и пророки постепенно приготовляютъ явленіе благодати и истины.

«И рекъ Богъ: да закишатъ воды кишмя душою живою; и птицы да полетятъ надъ землею предъ лицемъ тверди небесной. И сотворилъ Богъ рыбъ великихъ и всякую душу живую гадовъ, которыми закишѣли воды, по роду ихъ, и всякую птицу пернатую по роду ея, и увидѣлъ Богъ, что хорошо. И благословилъ ихъ Богъ, говоря: плодитесь и множьтесь и наполняйте воды въ моряхъ, и птицы да множатся на землѣ. И былъ вечеръ, и было утро — день пятый».

Творческое Слово Божіе и изъ «безплоднаго моря вызываетъ душу живую». Дѣйствіемъ того же Слова въ пятый день всемірной исторіи раскрывается душа живая въ плотскомъ человѣчествѣ, и безплодныя дотолѣ глубины язычества начинаютъ «кишмя кишѣть» новыми идеальными созданіями религіи, философіи и художества, подготовившими языческій міръ принять отъ руки Израиля истину богочеловѣчества и привить дикую маслину къ святому корню. Именно пятый историческій день (періодъ отъ перваго до второго храма — для іудеевъ, а для эллиновъ — отъ Троянской войны до персидскихъ войнъ) есть эпоха высшаго творчества языческихъ народовъ, сильнѣйшаго пробужденія ихъ религіознаго и философскаго сознанія. Въ это время возникаютъ, съ одной стороны, новыя умозрительныя или теософическія религіи (каковы индійскій буддизмъ, персидскій маздеизмъ, орфическія мистеріи у грековъ), выражавшія реакцію человѣческаго духа противъ грубыхъ натуралистическихъ культовъ и по-

тому заслуживавшія,—во всякомъ случаѣ не менѣе гадовъ морскихъ,— благословенія Божія; а съ другой стороны полагается начало высокой умственной и художественной культурѣ эллинизма, нарождаются тѣ крылатыя идеи, которыя еще доселѣ носятся въ нашемъ воздухѣ въ силу благословенія свыше: «И птицы да множатся на землѣ».

«И рекъ Богъ: *изведи земля душу живую* по роду ея: скота и гада и звѣря земного по роду ихъ; и стало такъ. И сдѣлалъ Богъ звѣря земного по роду его, и скотъ по роду его, и всякаго гада земляного по роду его: и увидѣлъ Богъ, что хорошо». Шестой историческій день возвращаетъ насъ къ *землѣ* обѣтованной. Если жизнь зародилась и въ безплодныхъ моряхъ язычества, то тѣмъ болѣе земля Божія — народъ Израильскій — должна была извести изъ себя душу живу. И именно послѣдній шестой историческій день (отъ построенія второго храма и до Христа) есть эпоха полнаго пробужденія духовнаго религіознаго сознанія въ плотскомъ Израилѣ. Если прежде вдохновенные пророки Ягвэ стояли высоко надъ жизнью и сознаніемъ народной массы, были чужды ей какъ звѣзды на далекомъ небѣ, то теперь сама земля — весь плотской Израиль (ам-гаарэц), — разрождается душою живою, — учителями закона, ревнителями правды Божіей. *Торатъ-Ягвэ бе-яд Мошэ,* составляющая живую душу еврейства, воплощается въ его всенародной жизни — наполняетъ землю.

«И рекъ Богъ (Элогим): *сдѣлаемъ (наасэ)* человѣка въ образѣ Нашемъ (б'цал'м'эну) какъ подобіе Наше (димут'эну) и да владѣютъ они въ рыбахъ морскихъ и въ птицѣ небесной, и въ скотѣ и во всей землѣ и во всякомъ пресмыкающемся, ползающемъ по землѣ. *И сотворилъ* Богъ человѣка въ образѣ Своемъ, въ образѣ Божіемъ сотворилъ (бара̀) его, мужескаго и женскаго сотворилъ ихъ» (Быт. I, 26, 27).

«И *образовалъ* (вайицэр) Грядущій Богъ (Ягвэ Элогим) человѣка прахъ изъ земли и вдунулъ въ ноздри его духъ животворящій (нишмат хайим), и сталъ человѣкъ въ душу живую (л'нэфэш хайя) (Быт. II, 7).

Послѣ того, какъ (въ первые четыре дня міозданія) образовано и устроено *тѣло* вселенной, а затѣмъ (въ пятый и начало шестого дня) въ этомъ вселенскомъ тѣлѣ раскрылась душа живая — въ формахъ животной жизни, проявившая свое душевное самочувствіе, настала ей пора углубиться въ себя и, воспринявши Образъ Всеединаго,

проявить въ формѣ человѣческой свое духовное самосознаніе и самоопредѣленіе. И въ историческомъ процессѣ послѣ того, какъ образовалось тѣло человѣчества, которое затѣмъ раскрыло свою душу живую и въ умственно-теоретическихъ отраженіяхъ Божественной идея (въ просвѣщенномъ язычествѣ), и въ нравственно-практическихъ сопряженіяхъ съ волею и дѣйствіемъ Божіимъ (въ освященномъ Израилѣ) — когда всѣ эти поверхностныя и одностороннія соединенія души съ ея Богомъ были исчерпаны и не удовлетворили ея — пришло ей время стать въ смиреніи «прахомъ земли» (афар мин гаарэц), чтобы воплотить въ себѣ «духа животворящаго» (нишмат хайим), произвести новаго Адама, въ немъ же обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно.

IV.

Человѣкъ самъ по себѣ еще не есть цѣль міроздания, или вѣнецъ дѣла Божія. Такое значеніе принадлежитъ ему лишь, поскольку въ немъ или чрезъ него происходитъ дѣйствительное соединеніе Бога съ твореніемъ. Это соединеніе, т. е. сообщеніе Богомъ всему другому полноты абсолютной жизни, составляетъ истинную цѣль міротворенія. Для достиженія этой цѣли — дѣйствительнаго соединенія Божества съ твореніемъ, — это послѣднее должно, во-первыхъ, представлять *естественное сродство* съ Божествомъ, должно въ самой субстанціи своей заключать нѣкоторую реальную основу абсолютнаго бытія, влекущую его (твореніе) къ Богу и притягивающую къ нему Божественное дѣйствіе; безъ такой субстанціальной связи соединяемыхъ невозможно *вполнѣ реальное* соединеніе. Далѣе, во-вторыхъ, твореніе должно обладать формой всеединства или способностью обнимать и вмѣщать въ себѣ все въ его истинѣ (смыслѣ, разумѣ); ибо безъ такой способности въ твореніи возможно было бы лишь частное, ограниченное соединеніе съ Божествомъ, не соотвѣтствующее Его абсолютному характеру. Наконецъ, въ-третьихъ, твореніе должно имѣть способность внутренняго самоопредѣленія, или силу дѣйствовать какъ бы отъ себя. Мы знаемъ, что два послѣднія свойства — всеединство сознанія, составляющее образъ *(целэм)* Божій и свобода самоопредѣленія, представляющая подобіе *(дмут)* Божіе — принадлежитъ природному человѣку даже въ его паденіи. При чемъ подобіе Божіе — внутренняя свобода обусловлена образомъ Божіимъ, идеальною формою всеединства; ибо если бы человѣкъ не представлялъ (по крайней

мѣрѣ въ идеѣ или хотя бы въ возможности) *всего*, если бы онъ былъ лишь *нѣчто*, только однимъ изъ твореній, или одною изъ многихъ идей Божіихъ, то этимъ безусловно, разъ навсегда опредѣлилось бы его дѣйствіе, и не было бы мѣста для свободнаго самоопредѣленія. Но ни всеединство сознанія, ни вытекающая изъ него автономія дѣйствія (ни образъ, ни подобіе Божіе) въ человѣкѣ еще не составляютъ реальной основы для его соединенія съ Божествомъ. И въ самомъ дѣлѣ мы знаемъ, что природный человѣкъ своею богоподобною способностью самоопредѣленія опредѣлилъ себя къ *отдѣленію* отъ Божества, а чрезъ то и богообразное всеединство своего сознанія превратилъ въ пустую форму, вмѣсто живого и цѣльнаго образа *(цэлэм)* сталъ лишь тѣнью *(цэл)*, условно и лживо отражающею истину сущаго.

Но могъ ли Богъ не предвидѣть. А если предвидѣлъ, то и предотвратилъ. Дабы дѣйствіе природнаго человѣка не уничтожило возможность богочеловѣческаго соединенія, уже въ созданіи перваго Адама заложено сѣмя второго. Отсюда и два сказанія о сотвореніи человѣка въ книгѣ Бытія (сначала въ первой главѣ, а потомъ во второй). Или древній бытописатель виновенъ въ пустомъ многословіи? Или болѣе поздній составитель священной книги безъ нужды и безъ толку поставилъ рядомъ два противорѣчивыхъ варіанта старой легенды. Но если онъ думалъ только о собраніи варіантовъ, то вѣроятно нашелъ бы ихъ не два, а двадцать. Впрочемъ, пусть желающіе толкуютъ какъ имъ угодно о кирпичахъ храма: мы въ немъ видимъ прежде всего мѣсто священныхъ тайнъ.

Такъ какъ ни всеединство сознанія, ни свобода самоопредѣленія еще не обезпечивали дѣйствительнаго богочеловѣческаго соединенія, то въ созданіи Адама сверхъ образа и подобія Божія (о которыхъ говорится въ *первой* главѣ Бытія), мы видимъ еще (во *второй* главѣ) *духъ животворящій* или духъ жизней *(нишмат хайим)*, непосредственно влагаемый въ Адама Богомъ, а затѣмъ тутъ же сказано, что Адамъ сталъ въ *душу живую (нэфэш хайя)* — терминъ, относящійся къ чувственной природной жизни и общій человѣку съ прочими животными. А отъ апостола Павла — ученика древней мудрости и учителя новаго откровенія — мы знаемъ, что первый Адамъ сталъ въ душу живую, а второй Адамъ есть духъ животворящій [121]. Сопоставляя

---

[121] Говоря *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, ап. Павелъ, *мыслившій* по-еврейски, безъ сомнѣнія имѣлъ въ виду *нишат хайим* въ противоположность съ нэфэш хайя (*ψυχὴ ζῶσα*).

эти два священныя свидѣтельства изъ Ветхаго и Новаго Завѣта, мы должны признать, что хотя уже въ перваго Адама былъ вложенъ зачатокъ второго (нишмат хайим), но что этотъ зачатокъ долженъ былъ дѣйствительно осуществиться лишь впослѣдствіи — въ явленіи Христа. Вотъ почему во *второмъ* разсказѣ о сотвореніи человѣка вмѣсто общаго термина *Богъ* (элогим) начинаетъ употребляться *собственное* имя *Ягвэ* Элогимъ — Грядущій Богъ. Сначала же сѣмя второго (духовнаго) человѣка было лишь въ скрытомъ, потенціальномъ состояніи заключено въ первомъ (природномъ) человѣкѣ, который актуально сталъ не духомъ животворящимъ, а только душою живою (нэфэш хайя). Для совершеннаго богочеловѣческаго соединенія реальная основа абсолютной жизни должна быть сознательно и свободно усвоена собственнымъ дѣйствіемъ человѣка — изъ чисто-субстанціальной стать актуальной. Но требуемая для такого усвоенія свобода заключаетъ въ себѣ возможность противнаго дѣйствія, что и осуществилось первымъ Адамомъ, который, вмѣсто того, чтобы воздѣлывать данный ему рай сладости и питаться древомъ жизни, т. е. развивать заложенную въ немъ (человѣкѣ) основу богоматеріи и устроять все подчиненное ему твореніе, опираясь на внутреннюю силу присущаго ему духа жизней, — вмѣсто этого предпочелъ путемъ внѣшняго матеріальнаго *познанія* — чувственнаго *опыта* или *вкушенія* — соединиться съ жизнью низшей твари и тѣмъ нарушить вселенское равновѣсіе, порвать всю связь мірозданія. Но такое актуальное уклоненіе природнаго человѣка не могло уничтожить въ немъ субстанціальной основы богочеловѣческаго соединенія. Не допущенная первымъ Адамомъ до сознательнаго и активнаго осуществленія, закрытая и подавленная возставшею чувственностью, эта основа абсолютной жизни осталась въ глубинѣ пассивной, безсознательной, инстинктивной — однимъ словомъ *женственной* стороны человѣка, почему и названа *сѣменемъ жены*, а сама первая жена названа *матерью жизни* (Быт. III, 20).

Отъ нея это сѣмя передавалось чередою очищаемыхъ и освящаемыхъ поколѣній въ одной избранной линіи, пока наконецъ въ новой совершенной женѣ, въ новой непорочной матери жизни, приняло форму совершеннаго мужа, новаго Адама, Іисуса Христа. «*Ки бара̀ Ягвэ хадаша баарэц н'кэб'а т'соб эб г'абер.* — Ибо сотворилъ Ягвэ новое на землѣ: женщина вмѣщаетъ совершеннаго мужа» (Іерем. XXXI, 21).

V.

Тріединый способъ богочеловѣческаго соединенія, заложенный въ перваго Адама и вполнѣ раскрывшійся во второмъ, заключаетъ въ себѣ начало трехъ властей, образующихъ въ своемъ несліянномъ и нераздѣльномъ соединеніи истинную теократію. Какъ вмѣстилище реальной божественной основы міра, какъ носитель святыни и великой тайны Божіей (богорождающаго или богоматеріальнаго начала — тѣла Божія) человѣкъ есть *священникъ Вышняго;* какъ обладатель всеединаго сознанія, дающаго ему силу, власть надо всѣмъ низшимъ твореніемъ, онъ есть *царь міра;* наконецъ какъ имѣющій въ себѣ духовную свободу самоопредѣленія и чрезъ то призванный къ внутреннему нравственному общенію съ Божествомъ, онъ есть *пророкъ грядущаго* совершенства. Какъ природный человѣкъ оказался священникомъ, осквернившимъ святыню, царемъ, потерявшимъ власть, и пророкомъ, измѣнившимъ своему призванію, такъ въ новомъ духовномъ человѣкѣ всѣ три теократическія служенія возстановляются во всей своей полнотѣ. Къ этому исполненію абсолютной вселенской теократіи Христовой необходимымъ подготовленіемъ служитъ историческая теократія ветхаго завѣта, осуществляющая идею тріединой богочеловѣческой власти въ узкихъ предѣлахъ національной жизни; при чемъ, однако, самъ Израиль не могъ удовлетвориться этимъ ограниченнымъ осуществленіемъ теократіи и отъ своихъ дѣйствительныхъ «помазанниковъ» — священниковъ, царей и пророковъ — перешелъ къ идеалу Помазанника по преимуществу — Мессіи *(машіах)* или *Христа.*

Святой елей есть реальный символъ чистой и совершенной сущности, скрытой въ нѣдрахъ матеріальнаго блага и извлекаемый оттуда растительными процессами природы и сознательнымъ трудомъ человѣка, чтобы питать огонь Божій, служить матеріей небесному свѣту. Это есть символъ *богоносной природы,* знаменіе совершеннаго соединенія Божества съ твореніемъ, а потому возліяніе святого елея на голову человѣка дѣлаетъ такого помазанника носителемъ и живымъ орудіемъ этого соединенія Бога и міра, посредникомъ ихъ общенія, проводникомъ ихъ взаимодѣйствія.

Такъ какъ жизнь творенія опредѣляется: *данными* условіями его бытія, или его *прошедшимъ,* затѣмъ — собственною его *дѣятельностью,* или его *настоящимъ,* и наконецъ — тѣмъ *будущимъ* или тою

цѣлью, къ которой оно *стремится;* — и такъ какъ вмѣстѣ съ тѣмъ полное совершенное соединеніе съ Богомъ даннаго творенія въ его фактическомъ бытіи необходимо тѣмъ самымъ должно соединить или обожествить и его настоящее и его будущность, то при различеніи тройственнаго помазанія — священническаго (для прошедшаго), царскаго (для настоящаго) и пророческаго (для будущаго) — должно быть признано единство полноты всѣхъ трехъ въ томъ совершенномъ помазанникѣ, о которомъ сказано: *ал кэн м'шахака Элогим Элогэка шэмэн сасон мэхабэрэка.* Сего ради помаза Тя, Боже, Богъ Твой елеемъ радости паче причастникъ Твоихъ.

Посмотримъ же какъ въ этомъ преимущественномъ Помазанникѣ, который, будучи совершеннымъ священникомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ сталъ совершеннымъ царемъ и совершеннымъ пророкомъ, — какъ въ Немъ достигаютъ своего настоящаго исполненія и раскрываютъ свой истинный смыслъ и священство Авраамо-Аароново, и царство дома Давида, и пророчество Израильское. Ибо если въ Христѣ ихъ идеальное завершеніе, то въ нихъ Его реальное начало, если Христосъ есть плодъ, то они — корень дерева жизни: ни первое безъ второго, ни второе безъ перваго не могло бы существовать и не можетъ быть понято.

VI.

Первоначальная задача Священника быть посредникомъ *реально-мистическаго* соединенія Творца съ твореніемъ, или дѣлать изъ этого послѣдняго *тѣло Божіе.* Для такого основного реально-мистическаго соединенія съ Богомъ наша жизнь должна быть искуплена отъ прирожденнаго ей грѣха, воспринята Богомъ и возвращена или отпущена Имъ какъ совершенный даръ общенія, дѣлающій насъ живыми членами тѣла Божія, участниками Его вѣчной жизни. Мы знаемъ, что эти три момента: искупленіе, возношеніе и общеніе, распадались въ жертвенномъ законѣ Моисеевомъ на три рода жертвъ: за грѣхи (хатот), всесожженія (олот) и мирныя (шламим). Такое распаденіе зависѣло отъ символическаго, условнаго характера ветхозавѣтныхъ жертвъ: если бы искупительная за грѣхи жертва была вполнѣ дѣйствительной, а не символической, т. е. если бы искупающее было чисто отъ всякаго грѣха и покрывало бы грѣхъ искупаемаго, то такое приношеніе было бы всецѣло воспринято въ жизнь божественную и стало бы дѣйствительнымъ средствомъ реально-мистическаго общенія между

Богомъ и нами. Истинная и совершенная искупительная жертва была бы вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ (какъ полное оправданіе) и жертвою возношенія и жертвою мирною. Но для такого совершенства искупительной жертвы необходимо было, чтобы не только она сама, но и приносящій ее — жрецъ или священникъ — былъ совершенно свободенъ отъ грѣха; ибо нуждаясь самъ въ искупленіи, онъ не могъ бы быть дѣятельнымъ его посредникомъ. А такъ какъ ни кровь и мясо тельцовъ и овновъ не было само по себѣ святымъ, ни приносившіе его сыны Аароновы не были безгрѣшны, то это было лишь *знаменіе* искупительной жертвы, а не она сама. Но замѣчая очевидную недостаточность ветхозавѣтныхъ жертвъ[122], мы считаемъ особенно важнымъ то обстоятельство, что эта недостаточность указана въ самомъ жертвенномъ законѣ Моисеевомъ. Ибо если бы по этому закону жертва за грѣхи считалась бы достигающею своей цѣли, т. е. дѣйствительно покрывающею или искупающею грѣхи, то нельзя было бы признать и того, что эта жертва воспринимается Богомъ и примиряетъ Его съ человѣкомъ, а въ такомъ случаѣ эта жертва была бы полною и совершенною, не допускающею другого рода жертвъ: особыя, отдѣльныя *олот* и *шламим* не имѣли бы тогда никакого смысла. Но и законодатель и народъ хорошо понимали, что эти ихъ *хатат* лишь знаменуютъ и въ нѣкоторомъ смыслѣ *предначинаютъ* дѣло искупленія, но не имѣя необходимыхъ реальныхъ условій для исполненія этого дѣла (святости жреца и жертвы), никакъ не могутъ производить и реальныхъ его послѣдствій (дѣйствительнаго возсоединенія и примиренія человѣка съ Богомъ). А потому для яснѣйшаго указанія на эти дѣйствія, *не производимыя* символическимъ искупленіемъ, учреждены другія, также символическія жертвы — возношенія и мирныя. А что въ законодательствѣ Моисеевомъ сознавалось и признавалось основное необходимое условіе для дѣйствительно-искупительной жертвы — святость приносимаго и приносящаго — это очевидно изъ нѣкоторыхъ подробностей жертвеннаго устава. Недаромъ же требовались непорочныя и совершенныя въ своемъ родѣ животныя; недаромъ всѣ узаконенія относительно священниковъ направлены къ тому, чтобы сообщить имъ всю возможную (по ветхозавѣтнымъ понятіямъ) для грѣшнаго человѣка святость. Тѣмъ не менѣе Израиль видѣлъ, что

---

[122] Этотъ предметъ съ совершенною полнотою и ясностью раскрытъ въ посланіи къ Евреямъ.

сыны Аароновы, хотя и носили на своихъ раменахъ грѣхи всего народа, но не только не могли искупить ихъ чужими жертвами, но и сами умирали въ грѣхахъ своихъ. Такимъ образомъ, надпись на тіарѣ Первосвященника: кодэш ла-Ягвэ дѣлала его лишь живымъ символомъ или прообразомъ грядущаго дѣйствительно святого и безгрѣшнаго Первосвященника — Мессіи.

Между святостью Божіей и грѣховною природою человѣчества дѣйствительнымъ посредникомъ можетъ быть только существо, обладающее человѣческою природою и вмѣстѣ безгрѣшное, какъ Богъ. Только такое существо, т. е. только *совершенный человѣкъ,* есть дѣйствительный священникъ и только *Его* природная жизнь — тѣло и кровь совершеннаго человѣка — есть дѣйствительная искупительная жертва, которая покрываетъ первородный грѣхъ и становится реально-мистическою основою для образованія изъ человѣчества вселенскаго тѣла Божія. Предметъ истиннаго и совершеннаго жертвоприношенія есть то самое изначала чистое и святое — богоматеріальное сѣмя, которое, будучи творчески заложено въ «прахъ земли» — перваго Адама — отъ него передаваемое чредою избранныхъ поколѣній, внутренно, таинственно оплодотворялось вѣрою праотцевъ и пророковъ, пройдя черезъ форму совершенной женственности (пассивной богопріемлемости), изъ нея непосредственно (почему и называется сѣменемъ жены) явилось въ своемъ активномъ воплощеніи, какъ не только по природѣ совершенный, но и чрезъ чисто-нравственное самоопредѣленіе осуществляющій свое совершенство человѣкъ, — изъ Богожены Богомужъ, изъ новой Еввы новый Адамъ.

По своей непорочной (изъ Матери взятой) природѣ Онъ есть истинная жертва — Агнецъ Божій вземляй грѣхи міра, а по полнотѣ Своего Богосознанія и по испытанной святости Своего самоопредѣленія Онъ есть истинный Первосвященникъ — не по случайности рожденія и не по условному закону, а по безусловной внутренней *заслугѣ.*

Жертва тѣла и крови Христовой, будучи полнымъ искупленіемъ, тѣмъ самымъ представляетъ собою полноту и всѣхъ прочихъ жертвъ— исполненіе всего жертвеннаго устава Моисеева — га тора лаолà ламинхà в'лахатат в'лаашам; в'ламмиллуим улзэбах *гаш'ламим.* Какъ совершенно чистая и непорочная, природная жизнь Христа не только становится между абсолютною святостью Божіей и грѣхами міра, закрывая ихъ собою (въ жертвѣ искупительной, — хатат), но она вмѣ-

стѣ съ тѣмъ всецѣло воспринимается въ сферу божественной жизни (какъ *ишшэ рэйах нихоах ла-Ягвэ* въ жертвѣ восхожденія или всесожженія — гаола̀) и оттуда возвращается къ намъ, какъ благой даръ (евхаристія) Божій, какъ залогъ возстановленнаго мира и общенія Бога съ человѣчествомъ (подобно жертвеннымъ пиршествамъ въ *ги'ламим)* и, наконецъ, — что есть собственная цѣль всѣхъ жертвъ, — какъ созидаемое въ насъ реально-мистическое начало новой духовной тѣлесности. предназначенной къ явному раскрытію въ вѣчной жизни.

VII.

Совершенный человѣкъ, какъ истинный Первосвященникъ, принеся Себя въ жертву за всѣхъ, получаетъ, какъ истинный Царь, абсолютную власть надъ всѣми. Въ Немъ человѣческое начало именно чрезъ полноту своего самопожертвованія достигаетъ полной самостоятельности и какъ освободившееся отъ всякой внѣшности надъ всѣмъ внутренно владычествуетъ. Какъ Давидъ собственными подвигами и рѣшительною побѣдою надъ могущественными врагами, порабощавшими еврейскій народъ, добылъ себѣ престолъ Іуды и Израиля. такъ Сынъ Давидовъ, борьбою боровшійся противъ врага и поработителя рода человѣческаго, князя міра сего, и побѣдившій его не внѣшнимъ дѣйствіемъ Божества, а силою собственной человѣческой воли, по праву сталъ чрезъ эту побѣду единымъ истиннымъ царемъ міра.

Взявъ на себя грѣхи міра и искупивъ его *прошлое;* одержавъ побѣду надъ врагами — адомъ и смертью — и основавши свое *настоящее* царство на небѣ и на землѣ, — совершенный Мессія не можетъ остановить своего дѣланія ни на томъ первосвященническомъ началѣ, ни на этой царской рединѣ, а какъ истинный пророкъ ведетъ человѣчество и вселенную къ осуществленію въ *будущемъ* ихъ абсолютной цѣли — къ всемірному воскресенію, полному внутреннему и внѣшнему возсоединенію неба и земли, свободному сочетанію Творца съ твореніемъ, возстановленію всѣхъ вещей, — когда Богъ будетъ все во всемъ.

Нѣкогда праотцу Аврааму — священнику до Аарона, — былъ предсказанъ имѣющій произойти изъ сѣмени его великій совершенный *вселенскій* священникъ, въ которомъ благословятся всѣ племена земныя; и не только предсказанъ, но и предъявленъ въ реально-символическомъ образѣ Мельхиседека, царя Правды. владыки мира,

которому онъ далъ десятину и отъ котораго принялъ благословеніе — онъ, отецъ вѣрующихъ, заключавшій, по слову ап. Павла, въ чреслахъ своихъ все ветхозавѣтное священство, — и Левія и Аарона съ нимъ.— Царю Давиду было открыто грядущее явленіе истиннаго совершеннаго *царя,* коего престолъ, «навѣкъ и всегда» (кис'эка элогим олам ваэд), — и ему же было открыто, что этотъ истинный и вѣчный царь будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и истиннымъ священникомъ, тѣмъ самымъ царственнымъ іереемъ, коего прообразъ явленъ былъ Аврааму.

Нишба Ягвэ в'ло йинахэм атта когэн л'олам ал-дибрати Малкицэдэк (Клялся Господь и не раскается: ты священникъ вовѣкъ по чину Мельхиседекову). Тщетно искали бы мы во всей Библіи этой особой клятвы Божіей о *вѣчномъ* священствѣ по чину Мельхиседекову. Единственный способъ объяснить слова Псалмопѣвца — отнести ихъ къ той знаменательной и необычайной клятвѣ Божіей, которая послѣдовала за «жертвоприношеніемъ Исааковымъ». Если это несовершенное жертвоприношеніе было прообразомъ грядущей совершенной жертвы, то послѣдовавшее клятвенное благословеніе должно отнести къ Тому, чьимъ прообразомъ являлся единородный сынъ Авраамовъ. «И сказалъ: Мною клянусь, говоритъ Ягвэ (би нишба'ти неум Ягвэ): за то, что ты сдѣлалъ такое дѣло и не пожалѣлъ сына твоего, единственнаго твоего, такъ благословляя благословлю тебя и умножая умножу сѣмя твое, какъ звѣзды небесныя и какъ песокъ, что на берегу моря, и владѣетъ сѣмя твое вратами враговъ своихъ; и благословятся въ сѣмени твоемъ всѣ народы земли по причинѣ того, что послушался ты гласа Моего» (Быт. XXII, 16—18).

Если ближайшіе сѣмя Авраамово — сынъ его единородный и чудесно рожденный какъ сынъ вѣры, а не похоти представлялъ собою идеальный прообразъ совершенной жертвы, то въ дальнѣйшемъ сѣмени Авраамовомъ, размноженномъ «какъ звѣзды небесныя и какъ песокъ морской», — т. е. въ народѣ еврейскомъ, — мы находимъ учрежденіе жертвъ реальныхъ, но несовершенныхъ, и соотвѣтственно этому несовершенное священство по чину Ааронову, въ которомъ *не благословлялись* всѣ народы земли. А потому для исполненія клятвы Божіей (исключительно-торжественной и необычайно-усиленной) необходимо признать сверхъ перваго непосредственно-индивидуальнаго и второго національнаго сѣмени Авраамова еще третье абсолютно-индивидуальное и вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ (и тѣмъ самымъ) вселенское сѣмя — новаго Адама, совершеннаго всечеловѣка. И какъ для

національнаго сѣмени Авраамова, т. е. для народа еврейскаго, существенно было происхожденіе его отъ Авраама чрезъ его «единственнаго», такъ и для вселенскаго сѣмени (Мессіи) существенно его происхожденіе изъ среды «единственнаго» народа Божія. И у Авраама было много сыновъ, но Исаакъ называется *единственнымъ* не по природѣ, а по *обѣтованію* и изъ множества народовъ Израиль сталъ *единственнымъ по завѣту,* не для отверженія человѣчества, а для созданія того единственнаго *по существу* человѣка, съ которымъ Божество могло соединиться лично и вполнѣ реально, чтобы вокругъ него, какъ безусловнаго средоточія, собрать всѣхъ и все. И какъ естественное *происхожденіе* этого единственнаго человѣка (чрезъ еврейскій народъ отъ Авраама) преобразовано Исаакомъ (который поэтому и называется «единственнымъ»), такъ Его вселенское *значеніе* прообразовано тѣмъ, кто «по знаменованію былъ царь правды, а потомъ и царь мира, — безъ родословія, не имѣя ни начала дней, ни конца жизни».

Но какъ праотецъ еврейства Авраамъ видѣлъ (въ символическомъ образѣ) вселенскаго царя-*священника,* а типичный *царь* еврейскій Давидъ связалъ этотъ образъ съ тѣмъ обѣтованнымъ царемъ изъ его сѣмени, коего престолъ навѣкъ вѣка, — такъ первый и величайшій пророкъ еврейскій Моисей (который въ глазахъ своего народа былъ такъ же пророкъ *по преимуществу,* какъ Давидъ былъ царь по преимуществу) — указалъ на Грядущаго Помазанника какъ на *Пророка* съ необычайнымъ исключительнымъ значеніемъ.

«Непороченъ будь съ Грядущимъ Богомъ твоимъ (тамим тигъэ им Ягвэ элогэка). — Пророка изъ среды тебя, изъ братіи твоей, какъ меня, возставитъ тебѣ Ягвэ, Богъ твой: его послушайте. Потому что просилъ ты у Ягвэ Бога твоего на Хорэбѣ въ день собранія (б'йом гаккагал), говоря: да не услышу болѣе гласа Ягвэ, Бога моего, и огня великаго сего не увижу еще, и не умру. — И сказалъ мнѣ Ягвэ: одобрительно, что говорили они. Пророка возставлю имъ изъ среды братіи ихъ, какъ тебя; и дамъ слова мои въ уста Его и будетъ говорить имъ все, что заповѣдаю ему» (Второз. XVIII, 13, 15—18).

Пророка *какъ меня,* говоритъ Моисей и свыше подтверждается: *какъ тебя.* Говорится объ *одномъ* пророкѣ, слѣдовательно, это не можетъ относиться къ пророкамъ Ветхаго завѣта, которыхъ было много и изъ которыхъ ни одинъ не имѣлъ передъ другими такого безусловнаго преимущества. *Какъ меня.* Моисей не былъ простымъ пророкомъ, но и образователемъ и законодателемъ *національной* тео-

кратіи, и въ предѣлахъ *этой* теократіи не было уже мѣста для другого дѣятеля съ равнымъ ему значеніемъ. Слѣдовательно, Грядущій Пророкъ долженъ быть какъ Моисей не для національной, а для вселенской теократіи; онъ долженъ стать для всего человѣчества тѣмъ, чѣмъ Моисей былъ для народа еврейскаго. Второй Моисей, чтобы быть *какъ* первый, долженъ быть больше его (какъ второй Адамъ больше перваго). — Моисей съ пророческимъ своимъ значеніемъ соединялъ царское и священническое (точнѣе святительское) служеніе, и именно въ этомъ состояла самая завѣтная отличительная черта между нимъ и всѣми другими пророками; слѣдовательно, говоря: *какъ меня,* онъ указываетъ, что Грядущій великій Пророкъ вновь возсоединитъ въ себѣ всѣ три верховныя власти и служенія, которыя были первоначально нераздѣльны въ лицѣ самого Моисея. Такимъ образомъ Грядущій Пророкъ «Второзаконія» есть вмѣстѣ и Вѣчный Первосвященникъ и Вѣчный Царь, воспѣваемый въ Псалтири и возвѣщаемый позднѣйшими пророками.

[*О первосвященническомъ* значеніи Мессіи, какъ приносящаго себя въ чистую искупительную жертву за грѣхи людей — изъ позднѣйшихъ пророковъ см. гл. LIII Исаіи; о *пророческомъ* Его значеніи какъ носителя и подателя Духа Божіи — у Исаіи гл. XI, а также у Іоиля, гдѣ Мессія называется *наставникомъ вправду* (гаморэ лиц'дака) (II, 23). Значеніе же Мессіи какъ *Царя* — второго Давида — составляетъ общее мѣсто мессіанскихъ пророчествъ.]

VIII.

Мессія какъ совершенный человѣкъ, т. е. какъ человѣкъ, *совершенно* соединенный съ Богомъ (Богочеловѣкъ), необходимо заключаетъ въ себѣ всѣ три верховные момента этого соединенія. — Человѣкъ *отдѣленъ* отъ Бога, во-первыхъ, *прошедшимъ событіемъ* (фактомъ) первороднаго грѣха, во-вторыхъ, *настоящими дѣйствіями* (актами) собственно своей воли, въ коихъ онъ сознательно подчиняется злой силѣ, — и наконецъ, въ-третьихъ, — происходящимъ отсюда распаденіемъ его жизненнаго, духовно-тѣлеснаго состава, что составляетъ *роковую будущность* всякаго *грѣховнаго бытія,* отдѣляющую его окончательно отъ жизни Божіей. Это троякое отдѣленіе отъ Бога должно быть упразднено троякимъ богочеловѣческимъ возсоединеніемъ: первородный грѣхъ, которому страдательно и невольно подчиненъ родъ

человѣка согрѣшившаго, долженъ быть *искупленъ* вольнымъ страданіемъ человѣка безгрѣшнаго, — единаго истиннаго Первосвященника, обладающаго единою истинною жертвой; настоящее владычество злой силы надъ сознаніемъ и дѣлами человѣчества должно быть сокрушено дѣйствительною побѣдой внутренняго нравственнаго начала, предоставленнаго *самому себѣ* безъ всякой внѣшней помощи и чужого оружія (какъ Давидъ въ единоборствѣ съ Голіаѳомъ),—и этою побѣдою *спасенное* человѣчество должно признать въ своемъ спасителѣ единаго истиннаго царя по праву — подвигомъ и заслугой получившаго власть надъ міромъ [123]; но какъ жертва истиннаго Первосвященника существенно обусловливала подвигъ истиннаго царя (ибо только чистое отъ прошедшаго грѣха человѣческое начало могло одержать настоящую самостоятельную побѣду надъ злою силою), и слѣдовательно только единственный Первосвященникъ можетъ быть единственнымъ царемъ, точно также лишь подъ условіемъ страдательной жертвы искупленія вмѣстѣ съ дѣятельнымъ подвигомъ спасенія можетъ быть достигнута полнота жизненнаго духовно-тѣлеснаго *общенія* и *взаимности* божественнаго и человѣческаго начала; только искупитель и спаситель человѣчества можетъ быть для него посредникомъ и проводникомъ животворящаго Духа Божія, т. е., другими словами, лишь единый истинный Первосвященникъ и Царь, — онъ только можетъ быть и единымъ истиннымъ Пророкомъ. *Тотъ, кто примиряетъ съ Богомъ реальность нашего прошедшаго и нашу настоящую дѣйствительность, Онъ одинъ можетъ осуществить и идеалъ нашего будущаго.* Вотъ значеніе того *единаго помазанія,* которое при всемъ различіи призванія внутренно отождествляло первосвященниковъ, царей и пророковъ народа Божія, дѣлая изъ нихъ какъ бы предварительныхъ замѣстителей того Единаго Помазанника, который своимъ грядущимъ явленіемъ предопредѣлялъ судьбу теократіи, ведя ее отъ индивидуально-семейнаго священства праотцевъ (озареннаго однако обѣтованіемъ о благословенномъ вселенскомъ сѣмени и символическимъ явленіемъ царственнаго Первосвященника), чрезъ національное царство дома Давидова (также озаренное откровеніемъ о вѣчномъ царѣ, имѣющемъ дать новый, не національный, а всечеловѣческій законъ — торат гаадам) — къ тому вселенскому царству благодати, истины и вѣчной

[123] Нравственная побѣда Христа надъ злымъ началомъ одержана имъ въ искушеніи. См. объ этомъ въ моей книгѣ „Религіозныя основы жизни", часть вторая.

жизни, которое такъ ясно возвѣщали позднѣйшіе пророки еврейскіе.

Это послѣднее слово ветхозавѣтнаго пророчества было первымъ словомъ новозавѣтной проповѣди. «Пріиде Іисусъ въ Галілею, проповѣдая евангеліе Царствія Божія и глаголя яко исполнися время и приближися Царствіе Божіе» (Марк. I, 14, 15).

IX.

Евангеліе Христово есть евангеліе *царствія;* проповѣдь Свою Христосъ начинаетъ доброю вѣстью *о приближеніи* царствія Божія — приближенія чего-то новаго, небывалаго. Съ другой стороны, на вопросъ іудеевъ о царствіи Христосъ отвѣчалъ: царствіе Божіе *внутрь* васъ *есть.* И опять въ другомъ извѣстномъ текстѣ указывается на то, что царство Божіе *силою берется* и лишь употребляющіе усилія добываютъ его.

Если эти евангельскія изреченія взять въ ихъ отдѣльности, по буквѣ, то получится нѣсколько одностороннихъ понятій о царствіи Божіемъ, противорѣчащихъ между собою и исключающихъ другъ друга. Если же эти и другія подобныя изреченія взять въ ихъ взаимной связи по смыслу и духу, тогда они окажутся согласно восполняющими другъ друга въ одной многосторонней идеѣ царствія Божія.

Есть царствіе Божіе *внутри* насъ, есть оно и *внѣ* насъ — и совпаденіе того и другого, полное раствореніе внутренняго царствія Божія со внѣшнимъ есть цѣль нашихъ *усилій.*

Царство Бога совершеннаго и безграничнаго не терпитъ одностороннихъ ограниченій. Если бы оно существовало только внутри насъ (только субъективно), то это была бы для него граница. И если бы оно существовало только внѣ насъ, никогда не становясь нашимъ внутреннимъ достояніемъ и состояніемъ, то это было бы другою границей. И наконецъ, если бы существовали два совершенно отдѣльныя царствія Божія, внутреннее и внѣшнее, которыя никогда не могли бы совпасть и соединиться между собою, то такая раздвоенность царствія Божія была бы для него опять новою границей.

Если Богъ царствуетъ внутри насъ, въ глубочайшемъ расположеніи нашего сердца, то это же самое сердечное расположеніе даетъ намъ вѣру въ то, что Онъ дѣйствительно царствуетъ и независимо отъ насъ, и во внѣшнемъ мірѣ; и опять то же самое наше сердеч-

ное расположеніе, образующее внутреннее царствіе Божіе въ насъ, оно же заставляетъ насъ стараться о полнотѣ и цѣлости этого царствія, о томъ, чтобы соединить оба его края. То царствіе Божіе, что внѣ насъ, хотя уже и приблизилось къ намъ, но для того, чтобы войти въ него и овладѣть имъ, усвоить его себѣ, необходимы труды и усилія, дабы устранить всякое противорѣчіе между нашимъ чувствомъ и жизнью, между нашимъ внутреннимъ расположеніемъ и нашей видимой дѣйствительностью.

Ясно, что первое условіе царствія Божія въ насъ есть *вѣра*. Если отнять вѣру, поднимающую насъ надъ видимостью бытія, то предъ нашими глазами останется только механизмъ психическихъ и физическихъ явленій безо всякаго отношенія къ царствію Божію, а само наше нравственное существо находится во власти силъ, прямо противныхъ царствію Божію, надъ нашею душою царитъ самолюбіе и привязанность къ міру съ его нечистотой, суетой и злобой. Когда въ такой душѣ впервые зарождается дѣйствительная вѣра въ Бога и Его свѣтлое царство, эта вѣра прежде всего производитъ *страхъ*. Увѣровавшій боится быть исключеннымъ изъ царствія Божія, ибо видитъ великое несоотвѣтствіе между тѣмъ, во что онъ вѣритъ, и тѣмъ, во что живетъ. Онъ боится той гибели, къ какой ведетъ вся его жизнь, боится своего безсилія изъ нея выйти, боится самого Божества, какъ огня поядающаго. Этотъ страхъ необходимъ какъ начальный психологическій элементъ религіи, но остановиться на немъ истинная вѣра не можетъ. Вѣра, что Богъ *есть*, производитъ страхъ, вѣра въ то, *что* Онъ есть, производитъ *упованіе*. Богъ есть совершенная любовь, изгоняющая страхъ и поселяющая въ насъ упованіе. Вѣра въ одно существованіе Божіе безъ упованія на Его благую сущность, есть та вѣра, какую по апостолу имѣютъ бѣсы, пребывающіе съ нею внѣ царствія Божія. Бѣсы вѣруютъ и остаются бѣсами, потому что не уповаютъ на Бога и не надѣются на свое спасеніе и возсоединеніе съ царствомъ Божіимъ. Подобную же вѣру имѣютъ и многіе люди, полагающіе между царствіемъ Божіимъ и нашимъ человѣческимъ міромъ безконечное разстояніе и непроходимую бездну, утверждающіе, что жизнь божественная и наша человѣческая идутъ параллельно другъ другу и никогда не могутъ встрѣтиться. На такой бѣсовской по безнадежности своей вѣрѣ утверждается вся

ложь и всѣ противорѣчія вѣка сего, какъ-то: раздѣленіе между религіей и жизнью, между церковью и государствомъ, между духовной и свѣтской наукой и т. д., однимъ словомъ разлученіе всего того, что должно только различаться въ единствѣ. Эта хромая и безсильная вѣра принимаетъ временный и ненормальный фактъ розни за вѣчный и непреложный законъ и отнимаетъ у нашей нравственной дѣятельности ея высшую цѣль. Это есть вѣра безплодная и бездѣльная: ибо если кто не надѣется свести концы своей и божеской жизни, то онъ и не будетъ ничего дѣлать въ этомъ направленіи, а будетъ лишь плыть по теченію душевныхъ страстей и мірской суеты.

Такая половинная вѣра Богу не угодна и царствія Божія въ насъ не образуетъ. Истинная же вѣра не только утверждаетъ бытіе своего предмета, но и надѣется на соединеніе съ нимъ. Въ ней Богъ отвѣчаетъ ищущей Его душѣ, что Онъ *хочетъ* соединить ее съ Собою и что она *можетъ* соединиться съ Нимъ вполнѣ во всей своей дѣйствительности. «Безъ вѣры невозможно угодити Богу; вѣровати же подобаетъ приходящему къ Богу, яко есть и взыскающимъ Его мздовоздатель бываетъ».

Такое наше *упованіе* на взаимность Божію, порожденное истинною *вѣрою*, само порождаетъ въ насъ настоящую *любовь* къ Богу, какъ къ живому и всеблагому Отцу и Владыкѣ нашей жизни и такимъ образомъ полагаетъ основаніе внутреннему царствію Божію въ насъ. Отсюда мы получаемъ ту *чистоту*, безъ которой наши душевныя чувства не могутъ коснуться святости Божіей; — то *смиреніе*, безъ котораго нашъ умъ не можетъ постигнуть глубину премудрости Божіей: наконецъ тотъ духъ *кротости*, безъ котораго мы не можемъ служить волѣ всеблагого Божества.

Но чтобы всѣ эти страдательныя добродѣтели сдѣлали насъ живыми членами царствія Божія и свободными его служителями, для этого мы должны присоединить къ нимъ нѣкую положительную силу, а именно сердечную *ревность* о славѣ Божіей и заботливое усердіе къ дѣлу Божію. Безъ этого мы будемъ только рабами лукавыми: безъ этого мы будемъ ни горячи ни холодны, и грозный Судія изблевати насъ имать изъ устъ своихъ. Необходимость этой ревности для царствія Божія ясно показана намъ въ Евангеліи и словомъ и примѣромъ Христовымъ (притча о талантахъ, изгнаніе торжниковъ). Ревность по домѣ Божіемъ есть необходимое завершеніе того внутренняго царствія Божія, начало коего есть вѣра, а средоточіе любовь.

X.

Внутреннее царствіе Божіе, т. е. такое сердечное расположеніе, которое всецѣло опредѣляется указанными религіозными добродѣтелями (вѣрою, упованіемъ, любовью, чистотою, смиреніемъ, кротостью и ревностью о славѣ Божіей), — это внутреннее царствіе Божіе существуетъ у насъ только въ возможности или какъ *способность*. *Дѣйствіе* этой способности подавлено господствующимъ въ мірѣ грѣхомъ, подавлено, но не уничтожено. Грѣхомъ перемѣняется состояніе человѣка, но не измѣняется его натура. Поэтому среди нашихъ терній могла явиться чистая лилія, среди грѣховнаго потопа — спасительный ковчегъ, среди истребительнаго пламени — купина неопалимая и т. д. Наша земля производитъ волчцы и тернія, но не утратила окончательно способности производить древо жизни. Но чтобы эта способность перешла въ дѣйствіе, необходимо *дѣйствительное* возбужденіе со стороны того, въ комъ истинная жизнь уже *есть* какъ фактъ, уже осуществлена въ дѣйствительности, т. е. со стороны воплощеннаго человѣческаго идеала, истиннаго Сына человѣческаго, или Богочеловѣка: какъ и всякой землѣ, способной производить извѣстное растеніе, нужно еще для этого получить сѣмя отъ дѣйствительнаго, уже выросшаго растенія.

То сѣмя царствія Божія, что человѣчество должно получить отъ Христа какъ Сына человѣческаго, есть во-первыхъ, Слово Божіе или слово царствія (ὁ λόγος τῆς βασιλείας, Мѳ. XIII, 19) — слово не какъ названіе или условный знакъ, а какъ выраженіе или откровеніе внутренней сущности этого царствія, какъ его смыслъ или разумный законъ (λόγος, ratio). Это слово само по себѣ еще не есть царствіе Божіе, ибо выраженный смыслъ или законъ извѣстнаго предмета еще не даетъ самого предмета. «Царствіе Божіе не въ словеси, а въ силѣ». Оно является какъ произведеніе отъ дѣйствія Слова Божія и соотвѣтственнаго воздѣйствія человѣческаго. Слово Божіе неизмѣнно равно самому себѣ, слѣдовательно, вопросъ о царствіи, откроется ли оно въ насъ или нѣтъ, въ каждомъ случаѣ окончательно зависитъ отъ нашей человѣческой стороны, отъ того, какъ почва нашего сердца принимаетъ сѣмя Божьяго слова.

«Се изыде сѣяй, да сѣетъ. И сѣящу ему, ова падоша при пути: и пріидоша птицы и позобаша я. Другая же падоша на каменьяхъ, идѣ же не имѣяху земли многи: и абіе прозябоша, зане не имѣяху

глубины земли. Солнцу же возсіявшу присвянуша: и зане не имѣяху коренія изсохша. Другая же падоша въ терніи, и взыде терніе и подави ихъ. Другая же падоша на земли добрѣй, и даяху плодъ, ово убо сто, ово же шестьдесятъ, ово же тридесять» (Мтѳ. XIII, 4—8).

«Вы же услышите притчу сѣющаго. Всякому слышащему слово царствія и не разумѣвающу приходитъ лукавый и восхищаетъ всѣянное въ сердцѣ его: сіе есть, еже при пути сѣянное: А на камени сѣянное, сіе есть, слышай слово и абіе съ радостію пріемлетъ е. Не имать же корне въ себѣ, но привремененъ есть, бывши же печали или гоненію словесе ради абіе соблажняется. А сѣянное въ терніи, се есть, слышай слово, и печаль вѣка сего, и лесть богатства подавляетъ слово, и безъ плода бываетъ. А сѣянное на добрѣй земли, се есть, слышай слово и разумѣваяй: иже ибо плодъ приноситъ и творитъ ово сто, ово же шестьдесятъ, ово тридесять» (Мтѳ. XIII, 18—23).

Итакъ, для того, чтобы сѣмя слова Божія произвело плоды царствія на почвѣ нашего сердца, требуется отъ насъ во-первыхъ нравственная *воспріимчивость*, иначе Слово Божіе пройдетъ мимо насъ; затѣмъ нравственная *глубина*, безъ коей оно не укоренится въ насъ; наконецъ нравственная *энергія*, безъ чего оно не осилитъ противодѣйствующихъ вліяній.

Сѣется и при пути, сѣется и на каменистыхъ мѣстахъ, ибо нѣтъ той почвы, которую можно было бы заранѣе и окончательно осудить на полную безплодность. Съ другой стороны и качества доброй земли относительны, потому и на ней урожай неодинаковъ: то самъ тридцатъ, то самъ шестьдесятъ, то самъ сто. Есть нравственные характеры, которые съ трудомъ воспринимаютъ слово истины, но разъ воспринявши, крѣпко держатся за него, хотя и не успѣваютъ принести полнаго плода; есть такіе, которые хотя не обладаютъ «достаточною нравственною энергіей, чтобы отдѣлаться отъ противныхъ вліяній, однакоже не допускаютъ житейскимъ терніямъ окончательно подавить слово царствія, и въ нихъ это слово приноситъ плодъ свой, хотя и не полный; наконецъ, существуютъ и такіе характеры, которые въ равной мѣрѣ обладаютъ и нравственной воспріимчивостью и нравственною глубиною и нравственною энергіей, въ такихъ слово царствія раскрываетъ всю полноту истинной жизни.

XI.

Сложный и относительный характеръ царствія Божія, указанный уже и въ первой притчѣ о сѣятелѣ, еще яснѣе раскрывается въ слѣдующей:

«Ину притчу предложи имъ, глаголя: уподобися царствіе небесное человѣку сѣявшу доброе сѣмя на селѣ своемъ: спящымъ же человѣкомъ, пріиде врагъ его, и всѣя плевелы посредѣ пшеницы, и отъиде. Егда же прозябе трава и плодъ сотвори, тогда явишася и плевеліе. Пришедше же раби господина, рѣша ему: господи, не доброе ли сѣмя сѣялъ еси на селѣ твоемъ? откуду убо имать плевелы? Онъ же рече имъ: врагъ человѣкъ сіе сотвори. Раби же рѣша ему: хощеши ли убо, да шедше исплевемъ я? Онъ же рече имъ: ни, да не когда восторгающе плевелы восторгнете купно съ ними и пшеницу. Оставите расти обое купно до жатвы; и во время жатвы реку жателемъ: соберите первѣе плевелы и свяжите ихъ въ снопы, яко сожещи я, а пшеницу соберите въ житницу мою» (Мтѳ. XIII, 24—30).

«И приступиша къ Нему ученицы Его глаголюще: скажи намъ притчу плевелъ сельныхъ. Онъ же отвѣщавъ рече имъ: сѣявый доброе сѣмя есть Сынъ человѣческій. А село его есть міръ; доброе же сѣмя, сіи суть сынове царствія; а плевелы сынове непріязненніи: а врагъ всѣявый ихъ есть діаволъ; а жатва кончина вѣка есть; а жатели ангели суть. Яко же убо собираютъ плевелы и огнемъ сожигаютъ, тако будетъ въ скончаніе вѣка сего. Послетъ Сынъ человѣческій ангелы своя, и соберутъ отъ царствія Его вся соблазны и творящихъ беззаконіе; и ввергнутъ ихъ въ пещь огненную: ту будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ. Тогда праведницы просвѣтятся яко солнце, въ царствіи Отца ихъ. Имѣяй уши слышати, да слышитъ» (Мтѳ. XIII, 36—43).

До конца нашего мірового періода царствіе Божіе заключаетъ въ себѣ смѣшеніе истинныхъ сыновъ своихъ съ такими, которые только по видимости принадлежатъ къ нему, дѣйствительно же управляются другимъ началомъ, покорны другой власти. Ясно, что здѣсь говорится уже не о томъ царствіи, что только внутри насъ, въ немъ же не можетъ быть никакой обманчивой видимости, а о внѣшнемъ (объективномъ) царствіи Божіемъ на землѣ или о видимой *церкви*. *Сущность* церкви есть царствіе Божіе, а *форма* царствія Божія есть

церковь. Возможно принадлежать къ формѣ, не принадлежа къ сущности: возможно принадлежать къ первой въ большей или меньшей мѣрѣ, нежели ко второй. Полное совпаденіе сущности съ формой, царствія Божія съ церковью будетъ только при концѣ мірового процесса, когда противоположныя начала дойдутъ до своего окончательнаго, крайняго выраженія и въ немъ обнаружатъ свой подлинный характеръ. А до тѣхъ поръ мы можемъ быть увѣрены только въ томъ, что всѣ соблазны и беззаконія, совершаемыя среди видимаго царствія Божія, происходятъ не отъ его внутренняго начала, оно же есть само Добро, а также и не отъ внѣшней его формы, она же есть выраженіе Добра, а отъ другого противнаго начала зла, именуемаго діаволомъ.

Причина, почему сыны царствія и сыны непріязненніи, внутренно различаясь между собою, не будутъ видимо раздѣлены до кончины міра, заключается въ томъ, что и самое ихъ внутреннее различіе пока еще не безусловно. Нѣтъ на землѣ прирожденныхъ сыновъ царствія, какъ нѣтъ здѣсь и прирожденныхъ сыновъ непріязни. Діаволъ и Сынъ Человѣческій сѣютъ каждый свое сѣмя по всему полю, во всѣхъ людей безъ исключенія и пока посѣянное не выросло, каждый человѣкъ принадлежитъ еще къ обоимъ началамъ, и нѣтъ рѣшительнаго раздѣленія. Пока сѣмя Сына Человѣческаго, слово царствія, не овладѣло *вполнѣ* человѣкомъ, не осуществилось въ немъ и чрезъ него, до тѣхъ поръ онъ не есть чистая пшеница, онъ не есть еще вполнѣ сынъ царствія, для него еще возможно выродиться въ сына непріязненнаго. Точно также и сѣмя діавола, человѣкъ, творящій соблазнъ и беззаконіе, пока еще не есть чистый плевелъ, не есть вполнѣ сынъ непріязни, для него возможно возродиться въ сына царствія. Кромѣ того, хотя бы самъ этотъ человѣкъ и былъ уже обреченъ на погибель, присутствующее въ немъ (внѣшнимъ образомъ) Слово Божіе можетъ еще быть полезно если не для него самого, то для другихъ. Все дѣло въ томъ, что у насъ не можетъ явиться чистой или безусловной лжи, чистаго или безусловнаго зла. Представимъ себѣ наихудшаго сына непріязни, творца соблазновъ, дѣлателя беззаконій. Можетъ ли онъ творить соблазнъ, проповѣдуя чистую ложь, явное зло? Не долженъ ли онъ смѣшивать съ ложью истину, прикрывать зло видимостью добра; и если на однихъ изъ его ближнихъ вліяетъ злая сущность его дѣлъ и словъ, то другіе воспринимаютъ только ихъ добрую видимость. Среди тѣхъ, на кого онъ

дѣйствуетъ, есть и будущіе сыны царствія: таковые изъ слова соблазна берутъ только примѣсь истины и назидаются ею.

Итакъ, притча о плевелахъ научаетъ насъ слѣдующимъ истинамъ о царствіи Божіемъ: 1) до скончанія вѣка нѣтъ совершенныхъ сыновъ царствія и сыновъ непріязни, нѣтъ безусловнаго раздѣленія и непреложной границы между тѣми и другими. 2) Въ своей чистотѣ и безусловности оба противоположныя начала (царствія и непріязни) находятся не въ нашемъ мірѣ, а за его предѣлами, у насъ же только смѣшанное дѣйствіе обоихъ. 3) До скончанія вѣка царствіе Божіе не есть нѣчто готовое и совершенное, а только уготовляемое, совершающееся и совершенствующееся.

XII.

Совершеніе царствія Божія происходитъ чрезъ процессъ органическаго роста, въ силу коего едва замѣтный начатокъ вѣры развивается въ огромное и всеобъемлющее образованіе новой жизни. «Подобно есть царствіе небесное зерну горушичну, еже somemъ человѣкъ всѣя на селѣ своемъ: еже малѣйшее убо есть отъ всѣхъ сѣменъ, егда же возрастетъ, болѣе всѣхъ зелій есть и бываетъ древо, яко пріити птицамъ небеснымъ и витати на вѣтвехъ его» (Мтѳ. XIII, 31, 32). Сѣмя царствія Божія есть малѣйшее изъ всѣхъ сѣмянъ, потому что оно состоитъ въ простой вѣрѣ, не имѣющей первоначально никакой видимости и ни малѣйшей внѣшней опоры, а живущей только своей собственной внутренней силой. Но изъ этого невидимаго начала происходитъ всемірное царствіе Божіе, которое больше всѣхъ произрастеній, потому что оно простирается не только на сыновъ царствія, принадлежащихъ къ самому древу, но и на всѣ прочія созданія Божія, уподобляемыя здѣсь птицамъ, витающимъ на вѣтвяхъ этого дерева.

Слово царствія прежде чѣмъ осуществиться въ окружающей средѣ производитъ въ ней великое броженіе и въ этомъ смыслѣ сравнивается съ закваской или бродиломъ. Поднятое словомъ царствія броженіе ведетъ къ тому, что новое начало проникаетъ и уподобляетъ себѣ всѣ элементы окружающей среды, способные къ такой ассимиляціи. «Подобно есть царствіе небесное квасу, его же вземши жена скры въ сатѣхъ трехъ муки, дондеже вскисоша вся» (Мтѳ. XIII, 33).

Имѣя въ себѣ силу надо всѣмъ, царствіе Божіе ни съ чѣмъ несоизмѣримо и для того, чтобы получить его, необходимо отказаться отъ всего остального. «Подобно есть царствіе небесное сокровищу сокровенну на селѣ, еже обрѣтъ человѣкъ скры: и отъ радости его идетъ и вся, елика имать, продаетъ и купуетъ село то» (Мтѳ. XIII, 44). Этотъ человѣкъ знаетъ, что, пріобрѣтя поле съ сокровищемъ, онъ на него можетъ пріобрѣсти и все остальное. Отрекаясь ото всего для царствія Божія, человѣкъ ничего не теряетъ, ибо въ царствіи этомъ заключены всѣ блага и полнѣйшее и окончательное удовлетвореніе всѣмъ потребностямъ человѣческимъ: здѣсь рѣка живой воды, отъ нея же вкусившій не возжаждетъ опять; здѣсь древо жизни, коего плоды не истребляются и не тлѣютъ. Царствіе Божіе не есть какой-нибудь предметъ отдѣльный отъ другихъ предметовъ: оно есть истинное *устроеніе* всего существующаго, такое устроеніе, въ *коемъ ничто не вредитъ другому* и ничто не пропадаетъ, это есть отданіе всего въ волю Божію, она же хочетъ *всему спастися.*

Но если царствіе Божіе даетъ въ себѣ мѣсто всему, содержитъ въ себѣ и сохраняетъ все существующее, то съ другой стороны оно содержитъ все существующее не въ смѣшеніи, а въ опредѣленномъ порядкѣ или строѣ, и этотъ порядокъ или строй есть единственный въ своемъ родѣ. Царствіе Божіе есть *единое* истинное устроеніе всего, и отъ принадлежащихъ къ нему оно требуетъ полнаго *единства настроенія,* не однообразія жизни, не исключительности стремленія, а только единства настроенія; требуется только, чтобы человѣкъ ничего не ставилъ выше царствія Божія или наравнѣ съ нимъ; требуется, чтобы онъ всякій интересъ и всякую вещь подчинялъ интересу царствія Божія и этимъ самымъ вводилъ все, насколько отъ него зависитъ, въ предѣлы царствія; требуется, чтобы человѣкъ ничѣмъ не замѣнялъ царствія Божія, а все къ нему относилъ и съ нимъ согласовалъ: въ этомъ истинное единство, а не въ однообразіи, не въ исключительности. Ничто хорошее царствомъ Божіимъ не исключается, но ничто не должно замѣнять его, ничто не должно становиться на его мѣсто, ибо оно есть единственное истинное мѣсто для всего остального. Оно есть единственное благо не въ томъ смыслѣ, что вовсе нѣтъ другихъ благъ, а въ томъ смыслѣ, что оно одно стоитъ всѣхъ и всѣ въ себѣ совмѣщаетъ; а потому нужно все отдавать за одно, чтобы въ одномъ и чрезъ одного получить все. «Паки подобно есть царствіе небесное человѣку купцу, имущему добрыхъ би-

серей; иже обрѣтъ единъ многоцѣненъ бисеръ, шедъ продаде вся, елика имяше и купи его» (Мтѳ. XIII, 45, 46). Много было жемчужинъ, но эта была единственная въ своемъ родѣ: она могла замѣнить собою всѣ остальныя, ея же ни одна другая замѣнить не могла. Много есть благъ на свѣтѣ, но одно только есть такое, которое совмѣщаетъ въ себѣ всѣ остальныя и ничѣмъ замѣнено быть не можетъ [124]. Всякое благо, взятое отдѣльно отъ царствія Божія, не только отлучаетъ насъ отъ этого царствія, но и само оказывается суетнымъ и тщетнымъ; подчиненное же и согласованное единому царствію Божію, оно восполняетъ и совершаетъ его для насъ и само въ немъ получаетъ пребываніе вѣчное.

Обнимая собою всѣ предметы и будучи *всеобщимъ*, царствіе Божіе имѣетъ предметную (объективную) и видимую форму, и слѣдовательно, возможно принадлежать къ царствію Божію только внѣшнимъ формальнымъ образомъ, не участвуя въ его существѣ. Но съ другой стороны, будучи *единственнымъ* въ своемъ родѣ порядкомъ всего существующаго, царствіе Божіе въ этой единственности заключаетъ вѣрный критерій для различенія своихъ истинныхъ сыновъ отъ кажущихся только, хотя явное примѣненіе этого мѣрила возможно будетъ только при концѣ вѣка, когда созрѣютъ всѣ дѣла, раскроются всѣ помышленія и обнаружатся всѣ качества. «Паки подобно есть царствіе небесное неводу ввержену въ море и отъ всякаго рода собравшу; иже егда исполнися, извлекоша и на край, и сѣдше избраша добрыя въ сосуды, а злыя извергоша вонъ. Тако будетъ въ скончаніе вѣка: изыдутъ ангели и отлучатъ злыя отъ среды праведныхъ и ввергнутъ ихъ въ пещь огненную: ту будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ» (Мтѳ. XIII, 47—50).

---

[124] Хорошее дѣло, наприм., наука, и конечно она имѣетъ свое весьма большое мѣсто въ царствіи Божіемъ; но если кто принимаетъ науку за высшее или хотя бы за безусловно-самостоятельное благо, независимое отъ царствія Божія, тотъ не только отъ этого царствія себя отдѣляетъ, но и истинную науку теряетъ, ибо истинная наука есть та только, которая находится въ живомъ и внутреннемъ единствѣ со всѣмъ, т. е. входитъ въ царствіе Божіе. Хорошее также дѣло любовь къ родинѣ, но если кто отдѣляетъ интересъ отечества отъ интереса царствія Божія, принимая первое за высшее или хотя бы за безусловно-самостоятельное благо, тотъ не только царствіе Божіе теряетъ, но и земной своей родинѣ вредитъ, удаляя ее отъ вѣчнаго отечества.

XIII.

Царствіе Божіе составляетъ одинъ добрый уловъ, а неводъ, до скончанія вѣка содержащій и добрую и худую добычу, есть видимая церковь — дѣйствительная и предметная форма царствія Божія.

Эту форму, т. е. церковь, Священное Писаніе представляетъ намъ въ трехъ главныхъ образахъ, тѣсно между собою связанныхъ и соотвѣтствующихъ тремъ главнымъ моментамъ ея бытія.

Во-первыхъ, церковь должна *существовать* на реальномъ основаніи; во-вторыхъ, она должна *жить* и развиваться; въ-третьихъ она должна стать *совершенной*. Со стороны своего реальнаго существованія церковь представляется какъ *зданіе*, созидаемое Христомъ, также какъ градъ Божій, Новый Іерусалимъ: сей послѣдній образъ есть лишь распространеніе перваго; со стороны своей жизни церковь представляется какъ живое *тѣло* Христово; наконецъ со стороны своего совершенства церковь является какъ непорочная *невѣста Христова*.

«На семъ камени созижду церковь Мою», сказалъ Господь (Мтѳ. XVI. 18). «Божіе зданіе есте», говоритъ апостолъ Павелъ (1 Коринѳ. III, 9). И далѣе: «Не вѣсте ли, яко храмъ Божій есте, и Духъ Божій живетъ въ васъ?» (ibid. 16). «Вы бо есте церкви Бога жива, яко же рече Богъ: яко вселюся въ нихъ» (2 Коринѳ. VI, 16). «Да увѣси, како подобаетъ въ дому Божіи жити, яже есть церковь Бога жива, столпъ и утвержденіе истины» (1 Тимоѳ. III, 15). «Христосъ же, яко же сынъ въ дому своемъ: Его же домъ мы есмы» (Евр. III, 6). «Едино тѣло есмы мнози» (1 Коринѳ. X, 17). «Вы же есте тѣло Христово» (ibid. XII, 27). «И того даде главу выше всѣхъ церкви, яже есть тѣло Его, исполненіе исполняющаго всяческая во всѣхъ» (Ефес. I, 22, 23). «И той есть глава тѣлу церкве, иже есть начатокъ, перворожденъ изъ мертвыхъ; яко да будетъ во всѣхъ» (Ефес. I, 22, 23). «И той есть глава тѣлу церкве, иже есть начатокъ, перворожденъ изъ мертвыхъ; яко да будетъ во всѣхъ той первенствуя» (Колосс. I, 18). Другія мѣста Новаго Завѣта, гдѣ церковь представляется какъ тѣло Христово, будутъ приведены ниже. Что касается до представленія церкви въ образѣ невѣсты или жены Христовой и матери вѣрующихъ, то можно указать: Галат. IV, 26—31; Ефес. V, 23 и слѣд.; Апокал. XII, XXI, 2, 3, 9; XXII, 17.

Слѣдуетъ замѣтить въ этихъ текстахъ основное различіе между этими тремя образами, а именно, что Богъ живетъ *въ* церкви, какъ храмѣ Своемъ, *чрезъ* нее, какъ чрезъ тѣло Свое, и *съ* нею, какъ съ женою или невѣстою Своею. Однако это различіе есть только относительное и не упраздняетъ той аналогіи, въ силу коей тѣло есть и храмъ живущаго въ немъ духа, а жена относится къ мужу такъ же, какъ тѣло къ главѣ.

Если мы желаемъ знать, что преподается намъ Божественнымъ откровеніемъ о существѣ церкви, то мы должны прежде всего вникнуть въ смыслъ этихъ образовъ, ибо никакихъ отвлеченныхъ опредѣленій того, что есть церковь, мы въ Св. Писаніи не найдемъ, да и вообще относительно такого сложнаго, реальнаго и живого предмета, какъ церковь, конкретные образы ближе къ правдѣ и содержательнѣе, нежели отвлеченныя понятія. Зданіе Христово, тѣло Христово, невѣста Христова — тутъ мы имѣемъ самое прямое, точное и полное опредѣленіе церкви.

XIV.

Прежде чѣмъ разсматривать особенный смыслъ каждаго изъ упомянутыхъ трехъ образовъ церкви, должно замѣтить то, что у нихъ есть общаго, а именно прежде всего, что они всѣ одинаково опредѣляютъ церковь не въ ея отдѣльности, а въ прямой и тѣсной связи ея съ Христомъ. Если церковь есть зданіе, то зиждитель сего зданія есть Христосъ, и Онъ же по человѣческому естеству своему есть первое основаніе и краеугольный камень того же зданія; если церковь есть тѣло, то не какое-нибудь, не тѣло вообще, а тѣло Христово. Онъ же глава сего тѣла; если церковь есть невѣста, то невѣста Христова, неразрывно съ Нимъ соединенная.

Эту существенную связь между Христомъ и церковью какъ формой новаго человѣчества, воспринятаго въ царствіе Божіе, мы легче поймемъ, если обратимъ вниманіе на то названіе, коимъ самъ Христосъ обозначалъ свое отношеніе къ человѣчеству, а именно названіе *Сынъ Человѣческій, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Вообще говоря, по духу еврейскаго языка, вліявшаго во многихъ случаяхъ на языкъ Новаго Завѣта, сынъ человѣческій значитъ то же, что человѣкъ. Но однако это должно быть принято съ однимъ весьма важнымъ ограниченіемъ, а именно — первоначальный и первообразный человѣкъ, Адамъ, хотя несомнѣнно былъ человѣкомъ, однако очевидно никакъ

не можетъ быть названъ сыномъ человѣческимъ. Слѣдовательно мы должны сказать, что сынами или чадами человѣческими называются вообще всѣ люди *кромѣ одного первоначальнаго человѣка,* или что сыны человѣческіе суть всѣ потомки Адама, т. е. того человѣка, который самъ уже не есть сынъ человѣческій. Такимъ образомъ, называя себя Сыномъ Человѣческимъ, Христосъ прежде всего различаетъ Себя отъ первобытнаго человѣка, который не есть сынъ человѣческій. Съ другой стороны, во всѣхъ относящихся сюда евангельскихъ текстахъ Христосъ называетъ себя Сыномъ Человѣческимъ не для того, чтобы указать на общія свойства, какія Онъ имѣетъ со всѣми прочими потомками Адама, а напротивъ, указываетъ на Свое особенное, исключительно Ему принадлежащее значеніе; Онъ употребляетъ вездѣ это названіе какъ Свое собственное имя, отличающее Его отъ всѣхъ прочихъ людей, а не приравнивающее Его къ нимъ. Такъ Мтѳ. IX, 6; X, 23; XI, 19; XII, 8; 32, 40 и слѣд.; XIII, 37, 41; XVI, 13, 27, 28; XVII, 9, 22; XVIII, 11; XIX, 28; XX, 18, 19, 28; XXIV, 27, 30, 37, 39, 44; XXV, 13, 31; XXVI, 2, 24, 45, 64. Марк. II, 10, 28; VIII, 31, 38; IX, 9, 12, 31; X, 33, 45; XIII, 26; XIV, 21, 41, 62. Лук. V, 24; VI, 5, 22; VII, 34; IX, 22, 26, 44, 56, 58; XI, 30, 32; XII, 8, 40; XVII, 22, 26, 30; XVIII, 8, 31, 34; XIX, 10; XXI, 27, 36; XXII, 22, 48, 69; XXIV, 7, 9. Ев. Іоан. I, 51; III, 13, 15; V, 27; VI, 27, 53, 62; VIII, 28; XII, 26, 34; XIII, 31, 32.

Такое употребленіе этого названія, которое впрочемъ мы находимъ уже въ пророчествѣ Даніила[125], можетъ имѣть только тотъ смыслъ, что хотя всѣ люди суть сыны человѣческіе, но *одинъ* Христосъ есть настоящій или законный сынъ человѣческій. И дѣйствительно всѣ мы, зачатые и рожденные въ грѣхѣ и беззаконіи, по справедливости можемъ почитаться лишь за незаконныхъ сыновъ человѣческихъ и слѣдовательно, не имѣетъ права величаться именемъ нашего общаго отца. Христосъ же, рожденный отъ святого сочетанія Духа Божія съ чистой и дѣвственной человѣческой природой въ лицѣ Пресвятой и Пречистой Дѣвы, можетъ называться сыномъ человѣческимъ непостыдно; Онъ есть Сынъ человѣческой чистоты и правды,

[125] У Пророка Іезекіиля, который всего чаще употребляетъ выраженіе „сынъ человѣческій“, оно имѣетъ болѣе простой смыслъ. Къ тому же „бэн-адам“ не совсѣмъ соотвѣтствуетъ *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (бэн-га-адам).

какъ мы — сыны человѣческаго грѣха, и беззаконія; мы сыны Адама и грѣха. Онъ сынъ Адама, но не сынъ грѣха. — Первый человѣкъ, Адамъ, порожденъ дѣйствіемъ Духа Божія на чистую землю (т. е. на чистую матерію природнаго міра) и слѣдовательно, онъ есть сынъ Божій и *сынъ земли.* Христосъ не есть и не называется сыномъ земли, но сыномъ человѣческимъ; ибо что для Адама земля, то для Христа человѣческая природа. И какъ нѣкогда земля въ силу дѣйствія на нее Духа Божія произвела изъ себя въ ликѣ Адама твореніе *сверхземное* — разумнаго человѣка; подобнымъ же образомъ впослѣдствіи сама человѣческая природа въ силу вновь нашедшаго на нее Духа Божія породила въ лицѣ Христа существо *сверхчеловѣческое.* Адамъ — сынъ земли, но не просто земля, а такъ сказать *Богоземля;* Христосъ — сынъ человѣческій, но не просто человѣкъ, а *Богочеловѣкъ.* Совершенный плодъ земли — больше чѣмъ земля и совершенный плодъ человѣческой природы — больше чѣмъ человѣкъ. Земная природа въ человѣкѣ отрицаетъ саму себя, и въ этомъ ея самоотрицаніи открывается ея истина, ея цѣль и смыслъ; точно также и природа человѣческая въ единомъ законномъ Сынѣ Человѣческомъ возвышается надъ собою, отрицаетъ саму себя и въ этомъ самоотрицаніи открываетъ свою истину, свою цѣль и смыслъ. Ибо таковъ чудный законъ и святая тайна всемірной жизни — всемірнаго жертвоприношенія.

И рвется все въ божественной отвагѣ
Себя перерасти, —
Стремится прахъ земной къ небесной влагѣ,
Чтобъ раемъ расцвѣсти.

Человѣкъ, хотящій оставаться *только* человѣкомъ, хотящій навсегда ограничиться предѣлами одной человѣческой природы, тѣмъ самымъ перестаетъ быть истиннымъ человѣкомъ, законнымъ сыномъ человѣческимъ, и чѣмъ болѣе онъ поднимается надъ человѣческой ограниченностью, тѣмъ болѣе онъ приближается къ истинной человѣчности. Истинный же человѣкъ и законный сынъ человѣческій *въ безусловномъ смыслѣ* есть Богочеловѣкъ Христосъ, безусловно преодолѣвшій человѣческую ограниченность. Будучи концомъ и цѣлью человѣческой природы, Богочеловѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ есть для насъ *начатокъ* или опредѣляющая основа новой сверхчеловѣческой образовательной формы, въ коей человѣчество, поднимаясь надъ самимъ собою, существенно соединяется съ Божествомъ и

входитъ въ составъ царствія Божія. Эта образовательная форма человѣчества, перерождающагося въ царствіе Божіе, есть церковь. Она относится къ природному человѣчеству такъ же, какъ сіе послѣднее относится къ остальной земной природѣ. Въ природномъ человѣкѣ реализуется идеалъ земной природы, въ церкви реализуется идеалъ человѣчества.

XV.

Итакъ, церковь должна имѣть реальное существованіе, какъ новая общая форма бытія, новый порядокъ и устроеніе, въ которое вводится человѣчество. Съ этой стороны церковь представляется какъ зданіе и всѣ человѣческіе элементы какъ камни, изъ которыхъ оно созидается. «И сами яко *каменіе* живо зиждитеся въ храмъ духовенъ, святительство свято, возносити жертвы духовны благопріятны Богови Іисусъ Христосъ» (1 Петра II, 5). Если камни, изъ коихъ созидается церковь, суть люди, то форма или планъ, по коему она созидается, исходитъ отъ Бога. Въ зданіи главное форма, ибо формой опредѣляется относительное значеніе всѣхъ частей зданія. Камни, изъ коихъ оно слагается, могутъ быть всѣ совершенно одинаковы по своему матеріальному составу (напр. известнякъ, гранитъ), и тѣмъ не менѣе части зданія весьма различаются между собою — не по составу, а по положенію въ общемъ планѣ цѣлаго зданія, — такъ камни фундамента имѣютъ въ зданіи другое значеніе, нежели камни стѣнъ или сводовъ, хотя всѣ они состоятъ изъ одного и того же матеріала.

Въ зданіи церкви общій архитектурный планъ есть ея *іерархическій строй*. Церковныя отношенія мірянина, священника, архіерея опредѣляются не ихъ собственными свойствами, а лишь ихъ мѣстомъ въ іерархическомъ строѣ церкви: простой мірянинъ можетъ быть равенъ по своимъ личнымъ достоинствамъ съ высочайшимъ святителемъ, но это не даетъ ему никакихъ іерархическихъ правъ.

Іерархическій строй церкви можетъ представляться съ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія: пребыванія и происхожденія. Въ порядкѣ пребыванія фундаментъ церкви есть народъ, а вершина — это высшая іерархія. Въ порядкѣ же происхожденія (образованія и возрастанія церкви во времени) фундаментъ составляютъ апостолы и высшіе іерархи, ибо они *первые* положены въ основаніе домостроительства Божія; вершина же этого домостроительства достигнута будетъ лишь тогда, когда всѣ міряне, весь народъ и все христіанское

человѣчество станетъ на дѣлѣ царскимъ священствомъ, т. е. войдетъ въ совершенное единеніе съ Божествомъ. Въ порядкѣ идеальнаго предположенія эта вершина есть первое, но въ порядкѣ реальнаго достиженія, напротивъ, она есть послѣднее. Съ этой стороны и «всецерковность» не есть первое основаніе, а лишь послѣднее окончательное завершеніе христіанскаго домостроительства. И пока это завершеніе не достигнуто, іерархическій строй церкви не есть простое отраженіе нравственнаго порядка, а имѣетъ свое особое самостоятельное значеніе, въ силу коего степень іерархическаго служенія не зависитъ отъ степени личнаго достоинства. И это не есть только фактъ, но и глубокая нравственная необходимость. Ибо первое условіе для человѣка, чтобы войти въ царствіе Божіе, есть безусловное послушаніе волѣ Божіей. Внутреннее царствіе Божіе требуетъ отъ насъ того сердечнаго настроенія, въ которомъ мы всецѣло предаемся въ волю Божію. Но если это настроеніе вполнѣ искренно, то оно должно осуществляться и во внѣшней нашей дѣятельности, во всей нашей практической жизни. Но въ сложныхъ случаяхъ практической жизни, какъ личной, такъ еще болѣе общественной, уже недостаточно общаго и неопредѣленнаго сердечнаго расположенія: тутъ уже не сердце свое только должны мы вообще настроить согласно сердцу Божію, а еще и рѣшенія и поступки свои согласовать съ опредѣленной волѣ Божіей. Слѣдовательно, эта воля должна быть извѣстна въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ частной и общественной жизни, такъ чтобы люди и народы могли затѣмъ уже брать на свою совѣсть исполненіе или неисполненіе этой высшей воли и не могли бы уже оправдываться невѣдѣніемъ. Какъ же этому быть, какъ узнать, что именно въ данномъ случаѣ угодно волѣ Божіей? Безъ сомнѣнія, Богу возможно всегда и во всемъ разрѣшать наши жизненныя недоумѣнія посредствомъ какихъ-нибудь внутреннихъ или внѣшнихъ знаменій; но лишь родъ лукавый и прелюбодѣйный знаменія *ищетъ*, и знаменія не дастся ему. Не то чтобы такихъ знаменій вовсе не бывало, но *искать* ихъ какъ постояннаго руководства своей жизни есть стремленіе лукавое и нечистое и удовлетворено быть не можетъ; не можетъ уже потому, что если бы воля Божія обнаруживалась всегда въ особыхъ сверхъестественныхъ знаменіяхъ, то послушаніе ей было бы слишкомъ легко и какъ бы машинально, и праведный человѣкъ являлся бы исключительно какъ страдательное орудіе въ рукахъ высшихъ силъ. Съ другой стороны, человѣкъ не можетъ быть въ своей

практической жизни предоставленъ всецѣло самому себѣ, своему субъективному усмотрѣнію и личному мнѣнію и лишенъ высшаго руководительства. Ибо въ такомъ случаѣ его послушаніе волѣ Божіей не могло бы проявиться *на дѣлѣ*, царствіе Божіе не имѣло бы въ немъ и для него дѣйствительнаго и объективнаго существованія. Итакъ, если съ одной стороны воля Божія не можетъ руководить человѣка путемъ непосредственныхъ откровеній, и если съ другой стороны необходимо, чтобы она его руководила, то ясно, что мы должны признать нѣкоторое объективное (предметное) посредство или опору для обнаруженія воли Божіей въ практической жизни человѣчества. Значеніе такого объективнаго посредства или опоры не можетъ исключительно принадлежать отвлеченнымъ и безличнымъ предметамъ, напримѣръ закону, книгѣ. Ибо вся практическая сила закона — въ его примѣненіи къ частнымъ случаямъ, все значеніе книги — въ ея смыслѣ. Но кто же будетъ въ каждомъ случаѣ рѣшать вопросъ о правильномъ примѣненіи закона, объ истинномъ смыслѣ книги? Если нѣтъ другого посредства, кромѣ самого закона и самой книги, то значитъ вся сила и все значеніе объективнаго посредства возвращается опять къ самому человѣку, который *по-своему* примѣняетъ законъ и по-своему толкуетъ книгу. Во избѣжаніе этого должны быть въ человѣчествѣ живые и личные носители Божественной воли: отдѣльный человѣкъ долженъ имѣть передъ собою другое существо, котораго бы онъ могъ дѣйствительно слушаться какъ независимаго отъ себя глашатая воли Божіей, которому бы онъ могъ отдать свою волю дѣйствительно какъ *другому*, а не какъ отраженію только своего собственнаго разумѣнія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ человѣкъ не можетъ отдать своей воли другому *какъ человѣку*, каковы бы ни были его достоинства. Ибо всѣ достоинства и заслуги человѣческія столь относительны и неопредѣленны, столь далеки отъ совершенства, что пріурочивать къ нимъ и ставить отъ нихъ въ зависимость обнаруживаніе безусловной и всесовершенной воли Божіей было бы не только ошибочно, но и безнравственно. Со стороны того человѣка, который бы отдалъ свою волю другому ради его человѣческихъ качествъ, это было бы нарушеніемъ второй заповѣди; а въ томъ, кому была бы предоставлена такая нравственная *диктатура*, она неизбѣжно воспитала бы гордость и самомнѣніе. Итакъ, должны быть въ человѣчествѣ такіе люди, которые являются носителями руководящей воли Божіей не по своимъ личнымъ качествамъ, а по положенію, зани-

маемому ими въ нѣкоторомъ особомъ богоучрежденномъ порядкѣ, который такъ же независимъ отъ людскихъ свойствъ какъ архитектурная форма храма и значеніе его частей независимы отъ матеріала его постройки. Другими словами, способъ обнаруженія воли Божіей въ практической жизни новаго человѣчества долженъ быть не анархическій и не диктаторскій, а строго іерархическій, основанный на всеобщемъ признаніи единаго богоучрежденнаго порядка и на безусловномъ послушаніи его представителямъ какъ таковымъ.

Это начало *послушанія богоучрежденному авторитету* прежде всего опредѣляетъ собою церковь какъ реальную форму общества. Это есть первое начало новаго человѣчества не въ порядкѣ совершенства, а въ порядкѣ генетическомъ. Послушаніе или отреченіе отъ своей воли еще не есть нравственное совершенство, но безъ этого послушанія или отреченія нельзя достигнуть совершенства, это есть первое условіе для совершенства и начало истинной религіи. Неудивительно, что враги религіи особенно возстаютъ противъ этого начала, на которомъ утверждается и которымъ крѣпко все зданіе религіи и церкви. Но весьма печально то недоразумѣніе, что и религіозно и даже церковно расположенные люди идутъ туда же и отвергаютъ принципъ послушанія, пріурочивая его исключительно къ подзаконной религіи и противопоставляя ему принципъ свободной любви и благодати. При этомъ забывается, что религія закона не упраздняется, а лишь восполняется религіей благодати, доколѣ все человѣчество не проникнется до конца всею полнотою благодати. Забывается, что даже въ первые вѣка христіанства, въ вѣка по преимуществу вдохновенной любви и сердечнаго увлеченія, люди, отвергавшіе законъ въ религіи и предоставлявшіе все исключительно внутреннему дѣйствію благодати, были осуждены церковью какъ еретики. Забываютъ противники послушанія, что оно въ религіи требуется не отвлеченнымъ закономъ, не мертвою буквою, а живымъ авторитетомъ, воплощающимъ въ себѣ божественный порядокъ и одухотворяющимъ законъ. Забываютъ они, что если противоположеніе закона и благодати неосновательно, то противоположеніе послушанія и любви просто не имѣетъ смысла; ибо если есть послушаніе страха, то вѣдь есть и послушаніе вѣры и послушаніе любви, и какой видъ послушанія въ комъ преобладаетъ — это зависитъ отъ степени его нравственнаго совершенства; ибо только *совершенная* любовь изгоняетъ страхъ. Но она же и не споритъ противъ послушанія; совершенная

любовь прежде всего смиренна: любы не безчинствуетъ. — Во всякомъ случаѣ, что бы ни говорили противники религіознаго послушанія, мы твердо знаемъ, что ихъ мудрствованіе не есть то, о которомъ мы слышали отъ апостола духовной свободы: «Сіе бо да мудрствуется въ васъ, еже и во Христѣ Іисусѣ: Иже во образѣ Божіи сый, не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу: по себе умалилъ, зракъ раба пріимъ, въ подобіи человѣчестѣмъ бывъ, и образомъ обрѣтеся яко же человѣкъ, *смирилъ себе, послушливъ бывъ* даже до смерти, смерти же крестныя. Тѣмъ же и Богъ Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякаго имени. — Тѣмъ же, возлюбленніи мои, яко же всегда послушаетъ мене, не яко же въ пришествіи моемъ точію, но нынѣ много паче въ отшествіи моемъ, со страхомъ и трепетомъ свое спасеніе содѣлайте. Богъ бо есть дѣйствуяй въ васъ и еже хотѣти и еже дѣяти о благоволеніи. Вся творите безъ роптанія и размышленія, да будете неповинни и цѣли, чада Божія непорочна посредѣ рода строптива и развращена» (Филипп. II, 5—9; 12—15). Св. апостолъ знаетъ, что недостаточно захотѣть совершеннаго единенія съ Богомъ, чтобы достигнуть его. Если вы хотите уцѣлѣть среди рода строптиваго и развращеннаго, говоритъ онъ, если вы хотите стать непорочными чадами Божіими, то прежде творите все должное безъ ропота и сомнѣнія и содѣлайте свое спасеніе со страхомъ и трепетомъ. Такъ какъ въ Богѣ вся положительная сила и образъ всякаго благого дѣла, то чтобы пріобрѣсти себѣ какую-нибудь силу на добро, чтобы стать дѣятельнымъ и самостоятельнымъ участникомъ Божественной жизни, необходимо прежде страдательно отдаться волѣ Божіей въ той формѣ, какая отъ нея самой исходитъ, въ томъ порядкѣ и планѣ, который Богомъ учрежденъ: «Тѣмъ же, говоритъ другой апостолъ, и страждущіи по волѣ Божіей, яки вѣрну зиждителю да предадутъ души своя во благотвореніи» (1 Петр. IV, 19). Чтобы дѣйствительно соединиться съ Божествомъ въ любви, нужно сперва отдаться ему въ послушаніи; послушаніе же Богу на дѣлѣ возможно только чрезъ послушаніе другъ другу въ порядкѣ учрежденнаго свыше священноначалія. «Вси же другъ другу повинующеся, смиренномудріе стяжите: зане Богъ гордымъ противится, смиреннымъ же даетъ благодать. — Смиритеся убо подъ крѣпкую руку Божію, да вы вознесетъ во время» (ibid. V, 5—6). — Чтобы церкви быть реально основанной и созданной, необходимо членамъ ея прежде всего такъ же покорно къ ней относиться, какъ камни относятся къ зданію —

не спорить съ зодчимъ и не осуждать его плановъ. Единая церковь не могла бы существовать, если бы связь ея членовъ зависѣла всецѣло и исключительно отъ ихъ внутреннихъ свойствъ и состояній, если бы каждый сочинялъ церковь, а не подчинялся ей. Отвергать предметный Божественный авторитетъ и формальное послушаніе ему со стороны человѣка, какъ начало церкви, значитъ то же, что переносить положительное начало церкви и царства Божія въ самого человѣка, а это было бы чудовищнымъ превращеніемъ царствія Божія въ какую-то человѣческую демократію. Поистинѣ же человѣкъ не есть первоисточникъ или самостоятельное начало никакого блага, слѣдовательно, не можетъ быть началомъ и церкви. Итакъ отъ насъ требуется *прежде всего* не созидать церковь, а предать свои души какъ живые камни «вѣрному зиждителю». «Богъ же всякія благодати, призвавый васъ въ вѣчную свою славу о Христѣ Іисусѣ, мало пострадавшыя, той да совершитъ вы, да утвердитъ, да укрѣпитъ, да оснуетъ» (ibid. V, 10).

XVI.

Основавшись реально на послушаніи своему Зиждителю и его плану, церковь получаетъ способность къ самодѣятельной *жизни*, въ силу коей она еще тѣснѣе связывается со своимъ Основателемъ, являясь какъ живое *тѣло* Его. Въ живомъ тѣлѣ отношеніе составныхъ частей и цѣлаго не есть уже простая пассивность, какъ въ зданіи, а положительное взаимодѣйствіе по естественному свойству частей. Тѣло не слагается изъ безразличнаго матеріала по внѣшнему плану, а составляется изъ частей опредѣленно разнообразныхъ по собственному свойству своему и формѣ, — изъ опредѣленныхъ органическихъ системъ, изъ особыхъ органовъ и различныхъ тканей. Всѣ эти составныя части имѣютъ свое опредѣленное значеніе въ цѣломъ тѣлѣ не только по своему относительному положенію въ ономъ, но и по собственнымъ своимъ свойствамъ, какія присущи имъ самимъ независимо отъ ихъ внѣшняго мѣста. Иное значеніе нервовъ, иное мускуловъ, иное кровеносныхъ сосудовъ по собственному ихъ специфическому качеству, а не только по тому, гдѣ они расположены; и хотя особые органы, напр. сердце или легкія, имѣютъ только одно опредѣленное мѣсто въ тѣлѣ, но ихъ значеніе помимо этого зависитъ главнымъ образомъ отъ ихъ собственнаго устройства. Но вмѣстѣ съ тѣмъ сохраняется и общее строеніе, расположеніе или планъ

всего тѣла, сохраняется и опора для всѣхъ его частей, представляемая у высшихъ организмовъ костянымъ остовомъ или скелетомъ. Въ этомъ остовѣ мы находимъ общую архитектуру живого тѣла, и онъ же сообщаетъ организму до извѣстной степени твердость и крѣпость неорганическихъ строеній, необходимую для успѣшнаго сопротивленія внѣшнимъ напорамъ. Такимъ образомъ въ органическомъ сохраняется неорганическое, въ тѣлѣ пребываетъ зданіе.

И въ церкви какъ *тѣлѣ* Христовомъ мы находимъ сложную совокупность частей и элементовъ племенныхъ, національныхъ, мѣстныхъ и личныхъ съ ихъ особенными качествами и дарованіями, коими опредѣляется не общее единство іерархическаго строя, а многообразная жизнь церкви во всѣхъ ея частяхъ и членахъ. Этимъ однако не упраздняется, а предполагается твердый остовъ іерархическаго порядка, къ нему же прикрѣплено и имъ же держится все многообразіе церковнаго организма. Такимъ образомъ *въ церкви какъ тѣлѣ пребываетъ церковь какъ зданіе*, въ жизни сохраняется порядокъ, въ организаціи соблюдается архитектура. Только чрезъ послушаніе общему іерархическому порядку получаютъ члены церкви и силу и право плодотворно участвовать въ церковной жизни. Сперва послушаніе, а потомъ самодѣятельность. Въ послушаніи всѣ равны, въ самодѣятельности же получаютъ свое значеніе и примѣненіе всѣ жизненныя особенности и различія характеровъ и дарованій племенныхъ, національныхъ, личныхъ. Отсюда помимо общей іерархической системы сложное историческое расчлененіе вселенской церкви на частныя церкви по частямъ свѣта, по народностямъ и государствамъ, по провинціямъ и городамъ; отсюда же великое значеніе для жизни церкви личныхъ свойствъ и дарованій ея членовъ независимо отъ ихъ іерархическаго положенія. «Якоже бо во единомъ тѣлеси многи уды имамы, уды же вси не тожде имутъ дѣланіе: такожде мнози едино тѣло есмы о Христѣ, а по единому другъ другу уды. Имуще же дарованія по благодати данной намъ различна» (Римл. XII, 4—6).

Для полной и здравой жизни тѣла одинаково необходимы: во-первыхъ развитіе и самостоятельность его образующихъ частей и во-вторыхъ ихъ правильное подчиненіе цѣлому и постоянное взаимодѣйствіе между собою. Если нарушается первое условіе, если подавляется самостоятельность частей, то жизнь всего тѣла теряетъ свою полноту и богатство; если же нарушается второе условіе, если части слишкомъ обособляются и разростаются насчетъ цѣлаго, ослабляя и

порывая свою общую связь, — то само тѣло какъ единое теряетъ и силу и смыслъ своего существованія, заключающіеся не въ простой совмѣстности частей, а въ ихъ взаимодѣйствіи и взаимномъ восполненіи другъ друга какъ частей единаго тѣла. «Якоже бо тѣло едино есть, и уды имать многи, вси же единаго уди тѣла, многи суще, едино суть тѣло: тако и Христосъ (въ церкви). Ибо единѣмъ Духомъ мы вси во едино тѣло крестихомся, аще іудеи, аще еллини, или раби, или свободни, и вси единѣмъ Духомъ напоихомся. Ибо тѣло нѣсть единъ удъ, но мнози. Аще речетъ нога, яко нѣсмь рука, нѣсмь отъ тѣла: еда сего ради нѣсть отъ тѣла? И аще речетъ ухо, яко нѣсмь око, нѣсмь отъ тѣла: еда сего ради нѣсть отъ тѣла? Аще все тѣло око, гдѣ слухъ? Аще же все слухъ, гдѣ уханіе? Нынѣ же положи Богъ уды, единаго коегождо ихъ въ тѣлеси, якоже изволи. Аще ли быша вси единъ удъ, гдѣ тѣло? Нынѣ же мнози убо удове, едино же тѣло. Не можетъ же око рещи руцѣ: не требѣ ми еси; или паки глава ногамъ: не требѣ ми есте. — Да не будетъ распри въ тѣлеси, но да равно единъ о другомъ пекутся уди; и аще ли же славится единъ удъ, съ нимъ радуются вси уди. Вы же есте тѣло Христово, и уди отъ части» (1 Коринѳ. XII, 12—21; 25—27).

XVII.

Особыя свойства и дарованія членовъ церкви какъ національныхъ, такъ и личныхъ получены ими отъ природы или же отъ благодати и не зависятъ отъ ихъ воли. Но такъ или иначе пользоваться этими свойствами и дарованіями, сохранять въ своей самодѣятельности должную мѣру свободы и единства, или нарушать эту мѣру въ ту или другую сторону — это зависитъ отъ самихъ членовъ церкви, — это есть собственная нравственная задача всѣхъ частныхъ церквей и церковныхъ дѣятелей. При правильномъ разрѣшеніи этой задачи, т.-е. при сознательномъ и добровольномъ примиреніи частныхъ церковныхъ интересовъ съ высшимъ интересомъ цѣлей церкви — при такомъ правильномъ рѣшеніи церковной задачи данное фактическое единство церкви самодѣятельностью ея членовъ превращается въ *свободное нравственное единство*. На этой ступени своей жизни и сама церковь не есть уже только духовно-физическій, благодатно-природный *организмъ*, но и духовно-нравственное *существо*, она не есть уже только тѣло Христово, но и невѣста Христова.

И какъ разнообразная жизнь тѣла Христова нисколько не упраздняетъ твердой и неподвижной стройности дома Божія, какъ члены тѣла Христова не перестаютъ быть камнями Его храма, — такъ точно и нравственное олицетворенное единство невѣсты Христовой нисколько не упраздняетъ многообразной жизни церковнаго организма во всѣхъ частяхъ, но только поднимаетъ все это жизненное многообразіе на высшую ступень нравственнаго бытія. И это есть не только высшая ступень единства, но и высшая ступень свободы.

Въ самомъ дѣлѣ, эти два начала на различныхъ ступеняхъ церкви представляются намъ всегда въ прямомъ, а не въ обратномъ отношеніи между собою. Въ церкви какъ богочеловѣческомъ зданіи — наименьшая свобода, ибо всѣ части этого зданія одинаково и безразлично подчинены плану цѣлаго, отъ нихъ независящему; но здѣсь тѣмъ самымъ и наименьшее или точнѣе наименѣе полное единство; ибо камни зданія связаны между собою лишь внѣшнимъ соприкосновеніемъ. Это соприкосновеніе (послушаніе) есть необходимое и первое условіе для реальнаго существованія и единства церкви, но именно потому оно есть лишь слабѣйшее проявленіе церковнаго бытія. Это есть лишь *механическое* единство, единство порядка. — Въ церкви какъ богочеловѣческомъ тѣлѣ больше свободы, ибо здѣсь каждый членъ приноситъ свою собственную особенность, въ силу коей живетъ въ церкви по-своему; вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь и больше единства, ибо различные члены церкви связаны между собою болѣе опредѣленною и сложною связью взаимодѣйствія, восполняютъ другъ друга, держатся другъ за друга своими собственными свойствами, а не одною своею совмѣстностью въ цѣломъ. Это есть единство *органическое,* единство жизни, болѣе свободное и потому болѣе глубокое, нежели предыдущее. — Наконецъ полноту свободы мы находимъ въ нравственномъ существѣ церкви какъ невѣсты Христовой, ибо она дѣйствуетъ не только по своему данному (реальному) свойству какъ тѣло, но и по своей идеальной волѣ; и вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь же открывается и полнота единства церкви, ибо она здѣсь возсоединяетъ всѣ части свои чрезъ нихъ самихъ единствомъ ихъ воли, которое уже ничѣмъ нарушено быть не можетъ, и сама отъ себя всѣмъ своимъ внутреннимъ существомъ соединяется съ тѣмъ, съ кѣмъ соединяется. Это есть единство *нравственнаго совершенства,* безусловно совпадающее со свободою, полное и окончательное.

На первой ступени церковнаго бытія члены церкви въ послуша-

ніи принимаютъ порядокъ церкви. На второй —они въ своей самодѣятельности проявляютъ жизнь церкви. На третьей они чрезъ нравственный подвигъ осуществляютъ въ себѣ совершенство церкви. Для того, чтобы осуществлять въ себѣ совершенство церкви, необходимо на дѣлѣ исполнить условія этого совершенства, а именно, во-первыхъ, послушно принять данный порядокъ церкви, во-вторыхъ, въ предѣлахъ этого порядка дѣятельно пользоваться своими естественными и благодатными дарованіями, и въ-третьихъ, не удовлетворяясь ни даннымъ порядкомъ, ни данной жизнью церкви, рѣшительно отдаться идеалу ея совершенства и все отдать за него. Признать церковь существующую какъ *начало* того, что должно быть, и стремиться къ церкви идеальной какъ истинной *цѣли* существующаго — вотъ что требуется отъ свободныхъ сыновъ царствія. Тѣ, что признаютъ существующую церковь, но не думаютъ о томъ, чѣмъ она должна быть, а равно и тѣ, что принимаютъ идеалъ церкви, отрицая ея дѣйствительное начало, — и тѣ и другіе суть лишь лукавые рабы: первые отдались въ рабство мертвому преданію и грубому факту, вторые рабствуютъ отвлеченной идеѣ. При всей противоположности своихъ точекъ зрѣнія и тѣ и другіе сходятся на дѣлѣ именно въ томъ, что одинаково полагаютъ неподвижную границу между данною дѣйствительностью церкви и ея искомымъ совершенствомъ, при чемъ первая (т.-е. дѣйствительность церковная) превращается въ историческій фактъ, ни на что не вдохновляющій, а второе (т. е. идеалъ церкви) превращается въ произвольную мечту, безсильную что-либо совершить. Поистинѣ же идеальное совершенство церкви какъ царства Божія никогда не отдѣлено безусловно отъ ея данной дѣйствительности и поэтому никакъ не есть произвольная мечта. Между тѣмъ и другимъ существуетъ граница, но эта граница условная, подвижная, она должна нашими усиліями суживаться, сглаживаться и постоянно близиться къ уничтоженію. Древо нашей христіанской жизни, крѣпко коренясь въ почвѣ церковной дѣйствительности, должно смѣло поднимать свою вершину навстрѣчу грядущихъ благъ.

XVIII.

Слово царствія, посѣянное Сыномъ Человѣческимъ въ души учениковъ Его, принялось и взошло и обнаружило присущія ему формы — явилось какъ церковь. Эти формы, образующія церковь, сами по себѣ

идеальны и совершенны, но онѣ еще не овладѣли вполнѣ своимъ матеріаломъ, не проникли всю природу и жизнь человѣчества. Поэтому въ земной церкви царствіе Божіе еще не открылось, а только открывается, не совершилось, а только совершается. Церковь есть зданіе Божіе и хотя планъ этого зданія данъ свыше и неизмѣненъ, но само зданіе распространяется въ ширину и высоту во славу Зиждителя своего: «о Немъ же всякое созданіе составляемо въ церковь святую о Господѣ, о Немъ же и вы созидаетеся въ жилище Божіе Духомъ» (Ефес. II, 21, 22). — Церковь есть тѣло Христово, и хотя образующія формы и жизненный законъ этого тѣла постоянны и неизмѣнны, но само оно растетъ и развивается и въ цѣломъ и въ частяхъ своихъ «дондеже достигнемъ вси въ соединеніе вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова. — Истинствующее же въ любви да возрастимъ въ Него всяческая, иже есть глава Христосъ, изъ Него же все тѣло составляемо и счинѣваемо причинѣ, всѣцѣмъ осязаніемъ подаянія, по дѣйству въ мѣрѣ единыя коеяждо части, возращеніе тѣла творитъ въ созданіе самаго себе любовію» (Ефес. IV, 13, 15, 16). Церковь есть невѣста, жена Агнца, но она еще не явилась во всей красѣ своей и мы должны готовить себя къ откровенію ея въ насъ и къ совершенному соединенію съ Господомъ «да представитъ ю себѣ славну церковь, не имущу скверны или порока, или нѣчто отъ таковыхъ, но да будетъ свята и непорочна» (Ефес. V, 27).

Вѣра въ царствіе Божіе заставляетъ насъ признать начатокъ его уже существующій на землѣ въ видимой церкви. И та же вѣра въ царствіе Божіе не позволяетъ намъ удовлетворяться настоящею дѣйствительностью. Ибо въ этой дѣйствительности еще царитъ неправда и раздоръ и бѣдствіе; царствіе же Божіе есть правда и миръ и радость о Духѣ святѣ.

Этотъ идеалъ духовнаго царства Божія долженъ быть осуществленъ свободными усиліями человѣчества; но для того, чтобы относительная свобода человѣческая не побѣдила безусловной цѣли Божіей, *дана всякая власть на небѣ и на землѣ* Тому, кто путемъ нравственнаго подвига изъ своей человѣческой свободы сдѣлалъ истинную форму для полноты божественной жизни. И если Христосъ живетъ въ церкви и животворитъ ее какъ начало благодати и истины, то также пребываетъ и дѣйствуетъ въ церкви и начало власти Христовой. И какъ благодать и истина не остаются въ своемъ неви-

димомъ (для земного человѣчества) духовномъ центрѣ, но имѣютъ внѣшніе предметно-реальные способы своего дѣйствія (въ таинствахъ церковныхъ, въ словѣ Божіемъ), такъ и духовная власть Христова не ограничивается однимъ скрытымъ, для насъ большею частью невѣдомымъ дѣйствіемъ міроправленія а имѣетъ также и свои видимыя и намъ, опредѣленныя и постоянныя формы и орудія, не имѣющія въ себѣ самихъ, въ своемъ реальномъ человѣческомъ составѣ, собственнаго начала власти, но служащія видимыми представителями и проводниками власти Христовой [126]. Эта видимая церковная власть, дѣлающая церковь *общественнымъ учрежденіемъ*, есть необходимое посредство между абсолютнымъ идеаломъ церкви или царствія Божія и религіозною дѣйствительностью отдѣльныхъ лицъ, желающихъ осуществить этотъ идеалъ. Послѣ *единственной* личности Христа религіозная жизнь должна направляться уже не къ индивидуальнымъ, а къ общественнымъ задачамъ. Только опираясь на общественную власть церкви, можетъ личный подвигъ вести человѣчество къ царствію Божію.

XIX.

«Единіи же надесяте ученици идоша въ Галілею, въ гору, амо же повелѣ имъ Іисусъ. И видѣвше Его поклонишася Ему: они же усумнѣшася. И приступль Іисусъ, рече имъ глаголя: дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли. Шедше убо научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго духа, учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ: и се Азъ съ вами есмь во вся дни до окончанія вѣка Аминь» (Ев. Матѳея XXXIII, 16—20).

Божественное учрежденіе духовной власти, безусловный характеръ и верховное значеніе апостольской іерархіи, ея всемірное призваніе и всеобъемлющая задача, наконецъ обѣтованіе всегдашней помощи свыше — все это прямо удостовѣрено въ послѣднихъ словахъ воскресшаго Спасителя, переданныхъ однимъ изъ непосредственно слышавшихъ эти слова — евангелистомъ Матѳеемъ.

Знаменательны самыя обстоятельства этого послѣдняго явленія Учителя ученикамъ. «Единіи же надесяте ученици идоша въ Галілею *въ гору*, амо же *повелѣ* имъ Іисусъ. И *видѣвше* Его, поклонишася Ему: ови же *усумнѣшася*». Если изъ учениковъ, пришедшихъ въ

---

[126] См. главу о Церкви въ „Религіозныя основы жизни“, часть вторая.

гору Галилейскую по повелѣнію Христову и увидѣвшихъ Его тамъ, нѣкоторые усумнились, то чего же ожидать отъ людей, никогда на евангельскую гору не поднимавшихся, повелѣнія Христова не исполнявшихъ, а потому и не видавшихъ Его? Вообще же истина боговластія при всей своей очевидности можетъ быть принята только свободнымъ движеніемъ сердца и воли, не исключающимъ сомнѣнія ума. Однако слабость людского сомнѣнія не можетъ ослабить силу богочеловѣческаго установленія. «И приступль Іисусъ рече имъ глаголя: дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли».

И приступль Іисусъ — Самъ приступаетъ — Онъ къ нимъ, а не они къ Нему. Отъ Него начало, починъ, первое движеніе въ установленіи власти апостольской. И прежде онъ избралъ ихъ, а не они Его избрали («не вы Мене избираете, но Азъ избрахъ васъ, и положихъ васъ, а вы идете и плодъ принесете, и плодъ вашъ пребудетъ» (Ев. Іоанна XV, 16), да и теперь они не могутъ сами согласно и твердо приступить къ Нему — ибо *сомнѣваются.* — Сверху, а не снизу идетъ дѣло Христово. Ему же здѣсь и первое слово: рече имъ глаголя: *дадеся* — та власть богочеловѣческая, которую Христосъ передаетъ апостоламъ, Ему самому *дана,* а не создана Имъ, не взята произвольно, не похищена, — не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу — смирилъ Себе, послушливъ бывъ даже до смерти» и проч. (Филипп. II, 6—8). Основаніе верховнаго владычества есть смиреніе, *начало власти есть послушаніе.* Послушаніе не въ подчиненномъ только, но въ самомъ владыкѣ: *сама власть исходитъ изъ послушанія* — кто не повиновался, тотъ не можетъ и повелѣвать. Единый, не имѣющій кому повиноваться — безначальный Отецъ — Вседержитель — всю власть и всякій судъ передалъ Сыну Человѣческому какъ совершенному образцу послушанія. Въ Немъ показывается намъ и самый порядокъ послушанія и повиновенія. Ибо Сынъ Человѣческій повинуется не кому бы то ни было, а только единому Отцу, который больше Его («яко Отецъ Мой болій Мене есть» (Ев. Іоан. XIV, 28). Хотя возможенъ и нерѣдко бываетъ обратный порядокъ послушанія, — когда большій повинуется меньшему, высшій низшему, но это есть грѣхъ, извращеніе истины, начало золъ и бѣдствій. *Повиновеніе высшаго низшему есть паденіе.* Повинуется душа человѣческая влеченіямъ низшей звѣриной природы, — и падаетъ въ тину чувственности; слушается умъ обольщеній чувственной души и падаетъ въ обманъ и заблужденіе; склоняется свѣтонос-

ный и богозрящій духъ къ самолюбивому умствованію и падаетъ въ бездну зла. Всѣ грѣхопаденія происходятъ чрезъ извращеніе того божественно-разумнаго порядка, той іерархической связи, согласно которой все должно быть послушно чему-либо высшему или лучшему себя, чрезъ это получая власть надъ низшимъ, такъ что *истинная* власть, основанная на *истинномъ* повиновеніи, всегда идетъ сверху, а не снизу.

«Дадеся *Ми*» — Тому, кого вы видите, кто говоритъ съ вами — Сыну Человѣческому. Здѣсь рѣчь идетъ не о вседержительствѣ Божіемъ, которое не можетъ быть никому *дано,* а о той богочеловѣческой власти, которую Христосъ получилъ, когда смирилъ Себя, послушливъ бывъ даже до смерти, и которую Онъ теперь сообщаетъ апостоламъ.

«Дадеся Ми *всяка* власть» — не одна какая-либо, напр. духовная, но и всякая другая. Мы знаемъ три главныя власти въ мірѣ человѣческомъ: священническую, передаваемую чрезъ таинство рукоположенія, царскую, передаваемую по родовому наслѣдству или какимъ-либо другимъ естественнымъ путемъ, но освящаемую таинственнымъ помазаніемъ, и наконецъ, власть пророческую, которая, будучи прямымъ личнымъ даромъ, проявляется въ общественной дѣятельности въ силу свободнаго вдохновенія, но оправдывается и утверждается заслугой и святостью. Эти три власти, достоинства и служенія необходимо принадлежатъ Тому, кому дадеся *всяка* власть и кого самые враги Его торжественно, хотя и безсознательно признали первосвященникомъ, царемъ и пророкомъ (Ев. Іоанна XI, 49—52, XIX, 19—22 и Св. Матѳея XXVII, 39, 40) [127].

Не только церковь имѣетъ Христа своимъ главою и вождемъ, но также и государство и общество христіанское. Съ Его властью должны связывать свою власть и свое служеніе не только священники, но также и цари и свободные общественные дѣятели или пророки. «Дадеся Ми всяка власть». Значитъ, безправно и безсильно то правительство, которое отдѣляетъ себя отъ источника всякой власти; значитъ, обманываетъ себя тотъ народъ, который возстаетъ противъ царской власти Христовой, повторяя крикъ іудейской черни: «не имамы царя, токмо кесаря»; значитъ, осуждены тѣ государственные

---

[127] О значеніи этихъ евангельскихъ мѣстъ см. „Національный вопросъ въ Россіи“, вып. первый.

люди, которые по-пилатовски умываютъ руки, лицемѣрно провозглашая свободную церковь въ свободномъ государствѣ. Такъ же и еще болѣе осуждено то ложное пророчество, которое хочетъ *отъ себя* возобновлять и исправлять дѣло Христово вмѣсто того, чтобы исправлять себя и другихъ по волѣ и заповѣдямъ Христовымъ. Осужденъ тотъ пророкъ или учитель или вождь народный, который вмѣсто того, чтобы слѣдовать за Христомъ и подражать Его примѣру, думаетъ хищеніемъ стать Ему равнымъ, самовольно присвоивая себѣ мнимое значеніе; тогда какъ истинный пророкъ, соединяясь въ послушаніи съ Тѣмъ, кто былъ послушливъ даже до смерти, получаетъ дѣйствительную власть отъ Того, кому «дадеся всяка *власть*».

XX.

Власть (*ἐξουσία*), а не *сила* (*δύναμις*), ибо здѣсь говоритъ не всемогущество Божіе, сущее отъ вѣка, а Богочеловѣкъ, *ставшій* всевластнымъ. Всемогуществу Божію подчинена всякая природа, власти же подчиняется воля человѣческая. Власть есть сила, основанная на правѣ. Христу дана всякая власть потому, что Ему одному принадлежитъ и всякое право. Право утверждается заслугой, но заслуга въ истинномъ и полномъ смыслѣ можетъ принадлежать только Богочеловѣку. Ибо для того, чтобы доброе дѣйствіе имѣло характеръ заслуги, нужно во-первыхъ, чтобы его добро принадлежало самому дѣятелю, какъ причинѣ производящей, и во-вторыхъ, чтобы оно исходило изъ акта воли, выбирающей между добромъ и зломъ. Между тѣмъ ни Божество, ни человѣкъ сами по Себѣ или отдѣльно взятые не совмѣщаютъ обоихъ этихъ условій, а представляютъ только одно изъ двухъ: Богъ, заключая въ себѣ самомъ все добро, не имѣетъ выбора, а человѣкъ, выбирая между добромъ и зломъ, но не имѣя добра *въ себѣ*, творитъ не свое, а чужое добро. И въ послушаніи нѣтъ заслуги, когда оно есть прямое пріобрѣтеніе. Одинъ только Богочеловѣкъ, имѣющій жизнь въ Себѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ добровольно полагающій душу за міръ, удовлетворяетъ условіямъ дѣйствительной заслуги. Его послушаніе имѣетъ безусловную цѣну, ибо оно является для Него не какъ пріобрѣтеніе, а какъ уничтоженіе и жертва: «иже во образѣ Божіи сый Тебе умалилъ, зракъ раба пріимъ» (Филипп. II, 6, 7). Только Богочеловѣкъ, для котораго возможно истинное безкорыстное послушаніе, имѣетъ и дѣйствительную заслугу и пріобрѣтаетъ всякія

права и всякую власть. А человѣческіе властители пользуются властью только какъ участники власти Христовой, и съ ихъ стороны необходимое послушаніе отъ низшаго къ высшому есть лишь условіе этого участія или этого общенія съ единымъ истиннымъ Владыкою, а никакъ не самостоятельный источникъ заслугъ и правъ. Поэтому необходимо, чтобы цѣль послушанія, дающаго власть, не останавливалась ни на какомъ человѣческомъ звенѣ, а непрерывно восходила къ самому Христу, въ которомъ полнота власти, вытекающая изъ полноты послушанія. Повиновеніе же какому-нибудь человѣческому существу, какъ человѣческому, есть унизительное рабство и требованіе такого повиновенія есть тиранія. Истинная власть есть *соединеніе Божьей силы съ человѣческою свободой* и слѣдовательно принадлежитъ первоначально только Богочеловѣку и отъ Него одного можетъ быть получена. «Дадеся Ми всяка власть *на небеси и на земли*». Небо въ Евангеліи — это область чистыхъ истинныхъ существъ, пребывающихъ въ Богѣ, земля — область бытія, временно отдѣленнаго отъ Бога и долженствующаго съ Нимъ соединиться. Въ Христѣ полагается реальное начало этого соединенія. До Христа человѣкъ жилъ исключительно на землѣ съ неясными мыслями объ истинѣ и смутнымъ стремленіемъ къ невѣдомому Богу. Истина была здѣсь безсильна, а силы земныя — въ религіи и жизни языческой не соотвѣтствовали истинѣ или представляли ея извращеніе. Мысленное отрицаніе земной жизни (напр. въ буддизмѣ) не открывало еще новой лучшей жизни: земля *тяготилась* собою, *порывалась* къ небесамъ, но не достигала ихъ и не могла достигнуть своими собственными силами. Когда же во Христѣ божественный лучъ *самъ* сошелъ на землю и соединилъ съ собою чистое земное существо, тогда небесная *истина стала властью* на землѣ и власть земная получила свое истинное основаніе. Но чрезъ это самое сочетаніе небеснаго съ земнымъ Христосъ получаетъ власть *и на небеси*, ибо тамъ власть можетъ существовать только по отношенію къ земному міру; такъ какъ небеса состоятъ изъ существъ, пребывающихъ въ истинѣ, живущихъ въ Богѣ и созерцающихъ Его, то они *для себя* и не имѣютъ нужды во власти Христовой: Онъ для нихъ самихъ есть истина, а не власть. И если однако сказано: дадеся Ми всяка власть на *небеси*, то это можетъ означать только то, что небесныя существа служатъ Христу въ Его дѣлѣ спасенія земныхъ существъ и устроенія земного міра, и такъ какъ пути этого спасенія и строенія *не вполнѣ вѣдомы* симъ не-

бесным помощникамъ и сподвижникамъ Христовымъ (поскольку земная сторона этого дѣла для нихъ закрыта), то они и повинуются здѣсь Христу, какъ *власти* — не ради себя, а ради тѣхъ, кому служатъ. На землѣ же хотя Богочеловѣкъ и открылся какъ истина, но пока эта истина не стала всею жизнею во всѣхъ спасаемыхъ, пока мы всѣ не возросли до полноты возраста Христова, пока Богочеловѣкъ не соединился съ нами въ постоянномъ и очевидномъ общеніи, до тѣхъ поръ мы должны подчиняться Ему не только по созерцанію истины (ибо наше созерцаніе весьма несовершенно), но *сначала* еще потому, что мы вѣримъ въ Его верховную *власть*. На небесахъ Христосъ есть прежде истина, а потомъ уже — власть, въ земномъ же нашемъ мірѣ Христосъ является сперва какъ власть, а затѣмъ уже понимается какъ истина (такъ было даже въ обращеніи ап. Павла). Тотъ, въ кого мы вѣримъ, прежде всего есть для насъ высшій авторитетъ: послушаніе прежде пониманія. Чтобы достигнуть вершинъ свободнаго совершенства, необходимо пройти долину смиренія. И самъ Христосъ только снизойдя послушаніемъ до земного рожденія и смерти и спустившись до самаго ада, потомъ уже вознесся на небо и получилъ всякую власть на небеси и на земли. Итакъ не унизительно для насъ, а только необходимо идти къ свободѣ подчиненіемъ, къ совершенству послушаніемъ и прежде принять Божество *волею* какъ авторитетъ, чтобы затѣмъ понять Его *умомъ* какъ истину. До Христа умъ человѣческій имѣлъ первенствующее и дѣятельное значеніе: онъ долженъ былъ *отъ себя* стремиться къ божественной истинѣ и *искать ее*. Но теперь послѣ реальнаго явленія истины главная задача уже не въ томъ, чтобы размышлять объ искомомъ, а въ томъ, чтобы дѣйствовать чрезъ данное; не въ томъ, чтобы искать, а въ томъ, чтобы *творить* истину; не въ томъ, чтобы отъ себя идти къ небесной цѣли земными блуждающими путями, а въ томъ, чтобы, принявъ земное откровеніе небесной истины въ его живой очевидности, исходя изъ этого откровенія и путями въ немъ указанными идти къ полному осуществленію открытой истины въ насъ самихъ и во всемъ мірѣ.

Живое единство божества и человѣчества явилось какъ *фактъ* и этимъ дана безусловная точка опоры для нашего ума; это богочеловѣческое единство въ лицѣ Христа получило всякую власть на небѣ и на землѣ и этимъ дано безусловное основаніе для нашей практической дѣятельности.

Мы видѣли, что *небесное* боговластіе нуждается въ насъ, какъ въ настоящемъ предметѣ своего дѣйствія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ и здѣшнее земное боговластіе нуждается въ небесныхъ существахъ какъ началахъ своего дѣйствія и настоящихъ дѣятельныхъ силахъ. Ибо тамъ на небесахъ истинное основаніе и сущность всего, что происходитъ на землѣ. Тамъ причины, а здѣсь только слѣдствія, тамъ суть вещей, а здѣсь только ихъ видимость; тамъ подлинное тѣло существъ, а здѣсь только ихъ тѣни. Но такъ какъ наше земное *Я*, будучи *поистинѣ* лишь тѣнью нашего небеснаго существа, стремится къ ложной самостоятельности и отдѣльности, извращаетъ естественный порядокъ и возстаетъ противъ истины, то Истина и является въ этомъ царствѣ бунтующихъ тѣней, чтобы смирить ихъ властью своего смиренія, «зракъ раба пріимъ, въ подобіи человѣчестѣмъ бывъ и образомъ обрѣтеся якоже человѣкъ» (Филипп. II, 7). Этимъ явленіемъ Богочеловѣка возстановляется *единовластіе* на небесахъ и на землѣ. Различіе между земнымъ и небеснымъ міромъ сохраняется, но отнынѣ нѣтъ между ними безусловнаго раздѣленія и противоположенія; ибо власть принадлежитъ одному и тому же и цѣль небеснаго и земного бытія одна и та же: полное и окончательное торжество этой всеединой, небесно-земной, богочеловѣческой власти — торжество, въ которомъ она сама упразднится *какъ власть* и явится вполнѣ какъ очевидная и живая истина.

«Дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли» — Тотъ же это говоритъ, кто прежде сказалъ: «воздадите кесарева кесарю, а Божія Богови». Такъ было сказано тогда, ибо еще не прославился Сынъ Человѣческій и еще не дадеся Ему всяка власть — и надъ кесаремъ. А нынѣ дадеся — и гдѣ же власть *безбожнаго* кесаря? и гдѣ же *языческая* имперія? Шаткая тѣнь ея еще колеблется тамъ внизу въ долинѣ, но не достигаетъ до вершины горы галилейской, на которой апостолы услышали богочеловѣческое слово: «дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли». Услышитъ это слово и равноапостольный кесарь — тогда исчезнетъ и дольняя тѣнь языческаго царства: симъ побѣдиши!

XXI.

Получивъ всю полноту власти какъ невидимое право, Христосъ прежде всего сообщаетъ отъ этой полноты Своимъ ученикамъ для видимаго и дѣятельнаго исправленія и преобразованія человѣчества.

«Шедше убо научите вся языки». *Шедше.* Сами идите, не ждите, чтобы къ вамъ пришли. Какъ небесный Учитель самъ пришелъ къ вамъ и нашелъ васъ и не дожидался, чтобы вы пришли за Нимъ и нашли Его, такъ и вы идите въ міръ и не ждите, чтобы міръ пришелъ искать васъ. Ибо міръ весь во злѣ лежитъ: а то, что лежитъ во злѣ, то не можетъ собственной силой подняться до познанія истины, а должно быть *наставлено*. Итакъ *шедше научите*. Не учиться посылаетесь вы въ міръ, а учить: «яко вамъ дано есть разумѣти тайны царствія небеснаго, онѣмъ же не дано есть» (Ев. Матѳ. XIII, 11). Вы церковь учащая. Вамъ дается эта власть, а не другимъ. Вы посылаетесь ко всѣмъ народамъ не для себя, а для нихъ; они должны получить отъ васъ то, что дано вамъ, а не вы отъ нихъ, ибо имъ ничего и не дано помимо васъ. Итакъ не право то мнѣніе, будто преемники апостоловъ, представители церкви учащей, первосвященники и пророки христіанства имѣютъ свою власть не въ силу своего назначенія, восходящаго чрезъ апостоловъ къ самому Христу, а въ силу какого-то измышленнаго полномочія отъ народа. Если бы такъ, то Христосъ не избралъ бы Самъ Своихъ апостоловъ и не послалъ бы ихъ исцѣлять и наставлять народы, а обратился бы прямо къ народу: овцы! изберите изъ себя пастырей и научите ихъ, что имъ дѣлать, что говорить и о чемъ свидѣтельствовать. Но по Евангелію не народъ будетъ внушать апостоламъ, что имъ говорить и о чемъ свидѣтельствовать, — а Духъ Божій (Матѳ. X, 20).

Еще до основанія церкви въ Евангеліи ясно обозначенъ ея общій строй и различены оба элемента церковнаго есть порядка: *власть и совѣтъ*. Что общій строй церкви по Евангелію есть строго-іерархическій, а отнюдь не демократическій, это достаточно явствуетъ изъ того, что полнота данной апостоламъ власти вязать и рѣшить ничѣмъ не ограничена и о какомъ-нибудь участіи народа въ этой власти нѣтъ рѣчи. То же подтверждаетъ и излюбленный самимъ Господомъ образъ пастыря и стада, ибо этотъ образъ былъ бы лишенъ всякаго смысла при демократическомъ понятіи о церкви. Что касается до различенія въ церкви между властью и совѣтомъ, то вотъ относящееся сюда мѣсто изъ Евангелія отъ Матѳея. Противники іерархической идеи обыкновенно разбиваютъ это мѣсто на нѣсколько кусочковъ и, ссылаясь на нихъ порознь, извращаютъ ихъ истинный смыслъ. Поэтому приводимъ это мѣсто вполнѣ: «Аще же согрѣшитъ къ тебѣ братъ твой, иди и обличи его между тобою и тѣмъ единѣмъ. Аще

тебе послушаетъ, пріобрѣлъ еси брата твоего. Аще ли тебе не послушаетъ, пойми съ собою еще единаго или два: да при устѣхъ двою или трехъ свидѣтелей станетъ всякъ глаголъ. Аще же не послушаетъ ихъ, повѣждь церкви, аще же и церковь преслушаетъ, буди тебѣ яко же язычникъ и мытарь. Аминь бо глаголю вамъ: елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небеси: и елика аще разрѣшите на земли, будутъ разрѣшена на небесѣхъ. Паки, аминь глаголю вамъ, яко аще два отъ васъ совѣщается на земли о всякой вещи, ея же аще просита, будетъ има отъ Отца Моего, иже на небесѣхъ. Идѣ же бо еста два или тріе собрани во имя Мое, ту есмь посредѣ ихъ» (Ев. Мтѳ. XVIII, 15—20). Велѣно обращаться къ церкви (повѣждь церкви), но не для свидѣтельства о твоей правотѣ, — ибо достаточное свидѣтельство было уже прежде (при устѣхъ двою или тріехъ свидѣтелей станетъ всякъ глаголъ), а для *обязательнаго рѣшенія* дѣла, при чемъ за ослушаніе этого рѣшенія слѣдуетъ отлученіе. Итакъ, здѣсь предписано обращаться къ церкви, какъ къ *власти*, и власти въ извѣстномъ смыслѣ *принудительной*. Но, говорятъ, слово церковь — *ἐκκλησία* у древнихъ грековъ означало народное собраніе. Что разумѣли древніе греки подъ словомъ *ἐκκλησία*, это прямого отношенія къ дѣлу не имѣетъ. Но что ни евангелистъ Матѳей (бывшій, впрочемъ, не грекомъ, а евреемъ), ни самъ Христосъ (говорившій не по-гречески, а по-арамейски) не разумѣли здѣсь народнаго собранія, это явствуетъ изъ контекста. Ибо только что упомянуто о церкви и ея власти (повѣждь церкви, аще же церковь преслушаетъ, буди тебѣ яко же язычникъ и мытарь), какъ сейчасъ же указывается особая сущность и основаніе этой власти: «аминь бо глаголю вамъ: елика аще свяжете на земли, будутъ связана и на небеси, а елика аще разрѣшите на земли, будутъ разрѣшена на небесѣхъ». Это говорится не народному собранію: глаголю *вамъ*, т. е. апостоламъ; ибо къ нимъ однимъ здѣсь рѣчь (см. ѳой же гл. ст. 1), да и вообще несомнѣнно, что власть вязать и рѣшить дана только апостоламъ, а не всѣмъ и каждому (ср. Ев. Іоан. XX, 23). Ослушникъ церкви окончательно осуждается и отлучается отъ церкви не народной волею, а данною свыше апостоламъ властью вязать и рѣшить. Вотъ начало власти въ церкви: а вотъ и начало совѣта: «Паки, аминь глаголю вамъ, яко аще два отъ васъ совѣщаета на земли» и проч. Тутъ уже нѣтъ рѣчи ни о какой власти, ни о какомъ обязательномъ и принудительномъ рѣшеніи, а только о совѣтѣ и согласіи

(совѣщаета по-гречески συμφωνήσωσιν) какъ нравственномъ условіи для полученія того, чего мы испрашиваемъ у Бога. При чемъ и тутъ о народѣ или народномъ собраніи нѣтъ помину: требуется только нравственный элементъ совѣта и согласія, для чего достаточно двухъ или трехъ лицъ. Совершенно напрасно религіозно-юридическое начало апостольской власти смѣшиваютъ съ религіозно-нравственнымъ началомъ совѣта или согласія, а сіе послѣднее сводится къ чисто-политическому принципу народной воли или общаго мнѣнія. Основы церкви лежатъ глубже современныхъ демократическихъ тенденцій. Народъ христіанскій имѣетъ существенное значеніе въ церкви, но не какъ источникъ ея власти, а какъ реальная опора этой власти, и такимъ значеніемъ народъ пользуется въ силу своей вѣры и довѣрія къ церкви учащей, а не въ силу демократическихъ притязаній. Что же касается до элементовъ власти и совѣта, то они одинаково необходимы для церкви, но принадлежатъ къ совершенно различнымъ сферамъ ея жизни и явственно различаются въ приведенномъ мѣстѣ Евангелія — различаются даже внѣшнимъ оборотомъ рѣчи: ибо, указывая на основаніе церковной власти, Христосъ говоритъ: «аминь, глаголю вамъ» и затѣмъ, переходя къ значенію совѣта или согласія въ церкви опять говоритъ: «паки аминь глаголю вамъ». Этимъ оба главные пункта рѣчи ясно различаются, и вмѣстѣ съ тѣмъ торжественность этихъ обращеній указываетъ на особую важность предмета.

Іерархическій строй церкви утвержденъ не только словами, но и дѣйствіями Христа. Онъ всегда на дѣлѣ выдѣлялъ апостоловъ изъ народа. И хотя до Своего прославленія Онъ обращалъ Свою проповѣдь и прямо къ народу, но по воскресеніи Своемъ, т. е. когда Ему «дадеся всяка власть на небеси и на земли», когда установлена настоящая теократія, мы уже не видимъ, чтобы Онъ говорилъ кому-нибудь, кромѣ избранныхъ учениковъ. Отнынѣ и до скончанія вѣка Христосъ не будетъ видимо дѣйствовать въ человѣчествѣ помимо церкви учащей, торжественно принявшей отъ Него свои полномочія: «шедше научите вся языки» [128].

---

[128] Замѣчателенъ въ этомъ отношеніи случай сотника Корнилія, которому ангелъ Господень явился только для того, чтобы онъ послалъ за апостоломъ Петромъ: значитъ и ангелъ съ неба не можетъ замѣнить іерарха на землѣ.

XXII.

Вся языки — ни одинъ не исключенъ, но ни одинъ и не названъ; ибо отнынѣ уже не теократія пріурочена къ одной національности, а къ единой теократіи пріоурочены всѣ народности. Однако не отвергнуто различіе и особенное значеніе народовъ; ибо сказано вся *языки* (*πάντα τὰ ἔθνη*) — не сказано просто: всѣхъ людей или весь родъ человѣческій, а всѣ *народы*. Не къ безразличной человѣческой толпѣ, не къ смѣшенію людей посылаетъ Христосъ Своихъ апостоловъ, а къ цѣлымъ народамъ. Словомъ «языки» признана *національность*, словомъ «вся» упраздненъ *націонализмъ*.

Крестяще ихъ. — Не явнымъ только словомъ проповѣди научите ихъ, но и таинственнымъ дѣйствіемъ крещенія пріобщите ихъ ко Мнѣ, сдѣлайте ихъ Моими учениками (*μαθητεύσατε* въ отличіе отъ послѣдующаго *διδάσκοντες*) и сообщите имъ начало новой чистой жизни. Еще передъ крестной смертью Богочеловѣка апостолы слышатъ въ примѣненіи къ себѣ прямое продолженіе тѣхъ словъ: *шедше научите крестяще.* Идите путемъ Моимъ, научите истинѣ Моей, крестите въ новую жизнь Мою. Вотъ путь Христовъ: какъ послалъ Меня Отецъ, такъ и Я посылаю васъ — путь іерархическій, путь отъ высшаго къ низшему, путь боговластный. Этимъ, а не инымъ путемъ шедше научите истинѣ Христовой, т. е. богочеловѣческому всеединству, которое познается только умомъ, идущимъ по пути Христову чрезъ смиреніе и послушаніе, и никогда не находится тѣмъ умомъ, который безъ пути блуждая ищетъ истину. — *Крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа.* Не просто очистите ихъ для новой жизни, но и сообщите имъ тріединый образъ этой жизни: крестите ихъ во имя Отца — безначальнаго источника живой воды и Сына — безконечнаго русла и Духа Святаго — неистощимаго потока этой живой воды: крестите ихъ во имя Отца — начинателя и Сына — зиждителя и Духа — совершителя новой жизни.

Итакъ, утверждается здѣсь начало іерархическаго пути, начало догматической истины, начало таинственной жизни. И не одно начало ввѣрено апостольскому служенію, но и дальнѣйшее воздѣлываніе. *Учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ.* Если сказано учаще (*διδάσκοντες*), когда прежде сказано научите (*μαθητεύσατε*), то значитъ не одинъ разъ научите, но непрестанно учите вы и преемники ваши. Служеніе апостольское не есть временное, а постоянное.

Истина, имъ ввѣренная, не отвлеченное и конечное свѣдѣніе, которое можно разъ навсегда формулировать и выучить наизусть, — это есть истина жизненная, которую нужно познавая *творить*. Учаще ихъ *блюсти* вся — соблюдать въ дѣйствіяхъ, а не хранить только въ памяти. Эта истина не можетъ перейти въ мертвое преданіе, въ сокровище замкнутое и запечатанное, она всегда должна прилагаться къ дѣлу, быть въ оборотѣ, и учители церковные — апостолы и ихъ преемники должны быть *мастерами* этого дѣла, должны постоянно и дѣятельно обучать ему другихъ; это дѣло не есть теорія только, а практическая наука и искусство.

«Блюсти *вся*, елика заповѣдахъ». Все *должно* быть соблюдаемо, значитъ, все *можетъ* быть соблюдаемо, къ невозможному никто не обязывается, значитъ, въ нашей волѣ и власти соблюдать *всѣ* евангельскія заповѣди. Не сказано *исполнить*, а *блюсти;* ибо исполнить заразъ все заповѣданное невозможно, это значило бы стать разомъ совершеннымъ. Но *блюсти* должно *вся*, т. е. ни одной изъ заповѣдей, даже самую труднѣйшую (любить враговъ) не откладывать въ сторону, не признавать ее безусловно неосуществимою, и если въ данную минуту она и не осуществляется, то это и должно признавать только за грѣховный фактъ данной минуты и никогда не отказываться отъ *конечной цѣли* осуществить все заповѣданное, исполнить всю правду.

Вся, елика заповѣдахъ. Заповѣдано Христомъ общее настроеніе чувства — *любовь*, заповѣдано безусловно, даже по отношенію ко всякимъ врагамъ и обидчикамъ; заповѣдано общее состояніе ума — *вѣра*, для которой нѣтъ ничего невозможнаго; заповѣдано общее направленіе воли — ищите прежде царствія Божія и правды Его съ безпредѣльнымъ *упованіемъ* на Бога (ибо нельзя дѣйствительно хотѣть чего-нибудь, не имѣя никакой надежды достигнуть желаннаго); заповѣданы наконецъ и опредѣленныя дѣйствія, но также общаго основного характера — дѣйствія, которыя должны стать привычнымъ правиломъ жизни, а именно: молитва (заповѣданная и въ словѣ и въ примѣрѣ и въ образѣ), затѣмъ милостыня и постъ (также заповѣданныя и словомъ и примѣромъ). Дана норма для чувства, или нормальное чувство — любовь; дана норма для умственнаго дѣйствія или нормальная основа ума — вѣра; дана норма для воли или нормальное направленіе воли — стремленіе къ уповаемому царствію Божію; даны наконецъ нормативныя или управительныя жизнедѣйствія: по отно-

шенію къ Богу — молитва, по отношенію къ людямъ — милостыня, по отношенію къ себѣ или къ своей природѣ — постъ.

Въ истинномъ порядкѣ внѣшнее дѣйствіе должно прямо проистекать изъ внутренняго сердечнаго побужденія, но этотъ порядокъ нарушенъ въ нашемъ грѣховномъ состояніи, и теперь приходится начинать не съ внутренняго, которое у насъ заглушено и какъ бы еще не существуетъ, а съ внѣшняго, — съ того, что заглушаетъ и подавляетъ. По истинному порядку въ основѣ нашей жизни должны лежать вѣра, любовь и упованіе, и изъ нихъ уже должны происходить наши нравственныя дѣйствія — сочетаніе съ Богомъ въ молитвѣ, единеніе съ людьми въ добрыхъ дѣлахъ, подчиненіе себѣ природы чистотой и воздержаніемъ ради царствія Божія. Но какъ быть, если вѣра у насъ слаба и недѣйственна, если любовь недостаточно горяча или же связана злыми чувствами, если упованіе наше не твердо? Тутъ уже приходится намъ молиться не въ силу нашей вѣры, а для того, чтобы ее усилить и укрѣпить; тутъ уже приходится намъ дѣлать добро ближнимъ не въ силу нашей любви, которая слаба, а для того, чтобы возбудить въ своемъ сердцѣ болѣе сильную любовь, тутъ уже мы должны заботиться о царствіи Божіемъ и о приготовленіи себя къ нему не въ мѣру своего упованія, а для того, чтобы получить твердое упованіе. Разумѣется, если вовсе нѣтъ въ человѣкѣ ни вѣры, ни любви, ни упованія, то онъ ничего подобнаго дѣлать не станетъ; но если есть хотя слабый задатокъ этихъ добродѣтелей и если человѣкъ при этомъ сознаетъ, что единеніе съ Богомъ чрезъ вѣру лучше нежели возстаніе противъ Него, что единодушіе съ ближними въ любви лучше, нежели вражда и раздоръ съ ними, и что обладать природою въ упованіи вѣчнаго царствія лучше, нежели быть обладаемымъ ею въ минутномъ наслажденіи, тогда онъ долженъ и можетъ совершать тѣ дѣйствія, которыя *воспитываютъ* въ немъ соотвѣтствующія добродѣтели и *ведутъ* къ тѣмъ цѣлямъ, превосходство которыхъ онъ самъ признаетъ. Вслѣдствіе необходимости для насъ въ нашемъ теперешнемъ состояніи начинать съ внѣшняго улучшенія, чтобы дойти до внутренняго совершенства, является возможность и необходимость религіознаго обученія и воспитанія. Поэтому и сказано *учаще* и пр. Если бы Христосъ имѣлъ здѣсь въ виду только свои внутреннія заповѣди — любовь, вѣру и упованіе на Бога, то нельзя было бы сказать *учаще:* какъ *научить* любви, вѣрѣ и упованію тѣхъ, у кого нѣтъ этихъ добродѣтелей? Можно научить

только дѣйствіямъ, зависящимъ отъ воли человѣка, а не внутреннимъ состояніямъ, которыя прямо и непосредственно отъ воли не зависятъ, а могутъ быть лишь возбуждены, поддержаны, воспитаны извѣстными дѣйствіями. Въ этомъ и вся задача воспитанія — дѣйствовать извнѣ на внутреннія расположенія. Словами «учаще» и пр. устанавливается церковь какъ педагогическое учрежденіе, какъ воспитательница рода человѣческаго. Это воспитательное значеніе церкви для всего человѣчества требуетъ для нея самой сверхчеловѣческаго авторитета. А вотъ и основаніе такого авторитета: «и се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка.

XXIII.

Се Азъ *съ вами* — съ тѣми, кому говоритъ, съ апостолами, съ церковью учащею. Въ извѣстномъ смыслѣ Христосъ пребываетъ со всякимъ вѣрующимъ и даже со всякимъ твореніемъ, ибо вся предана Ему Отцемъ Его, но никому не сказалъ особенно: «се Азъ съ вами есмь», никого не призвалъ, чтобы услышать это слово кромѣ апостоловъ. Значитъ, особеннымъ образомъ присутствуетъ Христосъ и помогаетъ представителямъ священноначалія и боговластія — церкви учащей.

Это обѣтованіе не можетъ относиться лично къ апостоламъ, ибо: «се Азъ съ вами *есмь* во вся дни до скончанія вѣка». Апостолы не дожили до скончанія вѣка, а о жизни загробной здѣсь нѣтъ рѣчи (къ тому же въ примѣненіи къ загробному существованію еще живыхъ апостоловъ нельзя было бы сказать «есмь», а «буду»). Соединить слова «съ вами» и «до скончанія вѣка» можно только допустивши, что та власть, которая пребываетъ до скончанія вѣка, фактически есть *та же самая,* какъ и власть апостольская, т. е. что всѣ послѣдующіе представители этой власти получаютъ ее чрезъ непрерывное преемство отъ самихъ апостоловъ. «Се Азъ съ вами *есмь*» — значитъ одна и та же нераздѣльная, во времени непрерывная и неизмѣнная связь соединяетъ Христа со всѣми преемниками апостоловъ, представителями священноначалія, — со всею церковью учащею, значитъ до конца міра не прекратится порученное апостоламъ воспитательное дѣло церкви надъ человѣчествомъ присущею ей силою Христовой. Значитъ до конца міра будетъ нуждаться человѣчество, чтобы его обучали и наставляли блюсти вся елика заповѣдана суть. Значитъ только при концѣ міра достигнетъ человѣчество своего духов-

наго совершеннолѣтія, возрастетъ въ мужа совершенна, въ полноту возраста Христова. Значитъ, когда пройдетъ образъ міра сего, тогда только, а не раньше, минуетъ и необходимость въ авторитетѣ церковномъ, учащемъ и воспитывающемъ. Когда вновь явится видимо Премудрость Божія, тогда только прекратится ея невидимое содѣйствіе видимымъ преемникамъ власти апостольской.

Если есть и теперь люди, уже достигшіе духовнаго совершеннолѣтія, уже вошедшіе въ *полноту* возраста Христова, то такіе люди въ церковномъ авторитетѣ не нуждаются, но ихъ онъ не можетъ и стѣснять: праведникъ всегда свободенъ въ предѣлахъ своей праведности и ничто не можетъ помѣшать человѣку исполнять его нравственную обязанность. Но не нужно обманываться кажущимся видомъ духовной возмужалости. Есть много людей, хотя и обладающихъ вполнѣ сложившимся умомъ и утонченными чувствами, но у которыхъ главный элементъ духа—воля—нуждается въ первоначальномъ воспитаніи; съ другой стороны, есть много и такихъ, которые имѣютъ твердую и мужественную волю, но соединенную съ тупымъ умомъ и грубыми чувствами. Съ другой стороны, малолѣтнимъ вообще свойственно стремленіе быть какъ большіе. Для такихъ духовно-малолѣтнихъ, которые въ собственномъ мнѣніи давно переросли церковный авторитетъ, онъ является весьма стѣснительнымъ и они стараются его свергнуть. Но имъ гораздо легче погубить себя самихъ, нежели ниспровергнуть то, чего не одолѣютъ и врата адовы.

Если бы христіанство состояло въ изысканіи и теоретическомъ познаніи истины, то для этого авторитетъ, пожалуй, былъ бы и не нуженъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ произвольное изысканіе истины не заключаетъ въ себѣ никакихъ ручательствъ въ успѣшномъ достиженіи цѣли — такое исканіе можетъ оставаться вѣчно безплоднымъ. Но именно для того сама Истина и явилась въ мірѣ, чтобы вывести человѣка изъ этого жалкаго положенія, чтобы избавить его отъ безцѣльныхъ блужданій. Христіанство требуетъ отъ человѣка не произвольнаго исканія отвлеченной истины, а добровольнаго принятія живой и цѣльной истины, ея усвоенія и исполненія. Теперь искать нужно уже не истины, а царствія Божія и правды Его, т. е. полнѣйшаго осуществленія и окончательнаго торжества данной истины средь міра лжи и зла. Христіанство относится къ человѣку не какъ къ отвлеченному уму, мыслящему объ истинѣ, а какъ къ живой силѣ, усвояющей и творящей истину. При отвлеченномъ мышленіи самъ человѣкъ мо-

жетъ быть *несообразенъ* (неадэкватенъ) мыслимой истинѣ; живое же усвоеніе истины, напротивъ, состоитъ именно въ сообразованіи человѣка съ истиной. Такимъ образомъ совершенная истина и отъ человѣка требуетъ совершенства. А такъ какъ въ дѣйствительности люди несовершенны, то, слѣдовательно, для нихъ истина въ полнотѣ своего внутренняго существа еще недоступна, и въ этомъ смыслѣ они еще не могутъ ее принять; но, не принявъ истины, они не могутъ истинно совершенствоваться. Тутъ остается только одно: принять истину пока не по существу (которое еще недоступно), а подъ формою авторитета, т. е. собственно еще не саму истину, а сначала только *рѣшеніе* совершенствоваться во имя той истины, которая требуетъ совершенства, отдавшись во власть и руководство того, кто представляетъ собою сущее совершенство, т. е. во власть Христову, и принимая эту власть въ томъ ея видѣ, въ какомъ она установлена для насъ самимъ Владыкой. А Онъ установилъ для насъ власть апостольскую, пребывающую до скончанія вѣка. Онъ не сказалъ: Я научу всѣ языки, — а сказалъ «шедше научите» и далѣе: «учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ *вамъ*». Имъ, языкамъ, прямо ничего не заповѣдано, а только вамъ и чрезъ васъ уже имъ. Такимъ образомъ для воспитанія и руководительства духовно-незрѣлаго и еще неочищеннаго человѣческаго рода Христосъ сообщаетъ Свой невидимый авторитетъ видимымъ представителямъ церкви учащей, которые ближе стоятъ къ земной грязи. Чрезъ церковную іерархію Христосъ связываетъ съ Собою нравственно-практическіе интересы и историческія судьбы народовъ подобно тому, какъ чрезъ евхаристію и другія таинства Онъ сообщается и съ тѣлесною нашею жизнью. Какъ въ этихъ таинствахъ вещественныя средства (вода, елей, вино и т. д.) не замѣняютъ собою духовной благодати, а воплощаютъ ее, облекаютъ ее въ доступный для чувственной природы образъ, точно такъ же и внѣшній авторитетъ видимой церкви не замѣняетъ собою внутренняго существа истины, а только облекаетъ это существо въ доступную для человѣческой массы форму. Такимъ образомъ іерархія церковная со своею властью и авторитетомъ не есть цѣль и вершина религіозной жизни, а только необходимый нравственно-воспитательный путь для правильнаго и успѣшнаго приготовленія человѣчества къ истинной жизни. Полнота истины и жизни дается только нравственному совершенству, а первый шагъ къ совершенству со стороны человѣка несовершеннаго есть смиреніе и послушаніе высшему авто-

ритету въ его дѣйствительной, т. е. живой, личной формѣ. И пусть носители этого авторитета въ своей частной жизни такіе же несовершенные люди какъ и мы — отдаться ихъ законному церковному руководительству мы можемъ съ полнымъ довѣріемъ, если только вѣримъ Тому, кто сказалъ представителямъ церкви учащей: се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка. Аминь.

XXIV.

Дѣйствительность боговластія въ христіанской церкви опирается на два факта: первый фактъ есть умственная и нравственная несостоятельность человѣчества вообще, его духовное несовершеннолѣтіе, вслѣдствіе котораго оно *нуждается* въ постоянномъ руководительствѣ свыше; второй фактъ, столь же несомнѣнный, какъ и первый для всякаго христіанина, состоитъ въ томъ, что Богочеловѣкъ Христосъ установилъ ту руководящую власть, въ которой нуждается человѣчество, въ видѣ апостольской учащей церкви, съ которой Онъ пребываетъ во вся дни до скончанія вѣка. Оба эти факта ярко выступаютъ въ Евангеліи. Съ одной стороны, вся несостоятельность человѣческой природы, предоставленной самой себѣ, открывается намъ въ тѣхъ лучшихъ людяхъ, которыхъ Христосъ избралъ въ Свои ученики. Помимо измѣны Іуды мы видимъ здѣсь невѣріе Ѳомы, тупость Филиппа, зависть и неразумную ревность сыновъ Зеведеевыхъ, малодушіе Петра. Если такова соль земли, то что же остальные? Съ другой стороны, Евангеліе столь же ясно свидѣтельствуетъ о томъ фактѣ, что этимъ самымъ людямъ поручено дѣло воспитанія и руководительства всего міра, но не въ силу ихъ человѣческихъ свойствъ, а какъ носителямъ и выразителямъ той полноты богочеловѣческой власти, которая съ ними сочеталась и которая пребываетъ съ ними и съ ихъ преемниками до скончанія вѣка.

Эта полнота власти священнической, царской, пророческой, — сосредоточенная въ своемъ внутреннемъ первоначалѣ (въ Христѣ), раздѣляется въ своемъ внѣшнемъ дѣйствіи (въ Церкви). Какимъ образомъ и на какомъ основаніи обособилась въ христіанствѣ власть *священниковъ*, обладающихъ по преимуществу *ключами прошедшаго*, — усвоителей совершенной жертвы, хранителей закона Божія, свидѣтелей преданія, оракуловъ «свѣта и непорочности»; какъ затѣмъ привзошла въ Церковь власть христіанскихъ *царей*, обладающихъ

преимущественно ключами *настоящаго,* долженствующихъ дѣятельно проводить христіанскія начала въ дѣйствительную жизнь народовъ; какъ наконецъ появились особые ревнители совершенной жизни, абсолютнаго идеала, — *пророки,* обладатели ключами *будущаго,* сначала въ образѣ святыхъ подвижниковъ, а потомъ и въ другихъ формахъ; — обо всемъ этомъ мы будемъ говорить во второмъ томѣ этого сочиненія — въ исторіи новозавѣтной. Заканчивая же теперь первую часть нашего труда, замѣтимъ еще разъ, что всѣ эти отношенія власти, подчиненія, внѣшняго дѣйствія, — вся эта религіозная политика, о которой намъ приходилось и придется говорить, представляетъ собою въ дѣлѣ Божіемъ лишь пути и средства частью педагогическаго, частью же терапевтическаго характера. Разсматривая все это, мы никогда не забывали и не желали бы дать забыть читателямъ, что высшее благо и истинная цѣль теократіи заключается въ совершенной взаимности свободнаго богочеловѣческаго соединенія, — не въ полнотѣ власти, а въ полнотѣ любви.

ПРИЛОЖЕНІЕ

Нѣсколько объяснительныхъ словъ по поводу „Великаго спора“, въ отвѣтъ на примѣчанія о. прот. А. М. Иванцова-Платонова.

Въ 18 № «Руси» напечатана моя статья о папствѣ съ выпускомъ весьма существеннаго (на мой взглядъ) мѣста, но зато снабженная двадцатью пятью, частью дополнительными, частью критическими примѣчаніями моего достоуважаемаго учителя, прот. А. М. Иванцова-Платонова. Къ сожалѣнію, я не успѣлъ предупредить напечатаніе своей статьи въ этомъ видѣ. Что касается до примѣчаній А. М. Иванцова, то ни жизненное значеніе спорныхъ вопросовъ, ни почтенное имя автора не позволяютъ обойти ихъ молчаніемъ. Къ тому же тѣ недоразумѣнія, которыхъ я былъ невольной причиной, побуждаютъ меня прямѣе и яснѣе поставить нѣкоторые важные вопросы касательно нашего отношенія къ римской церкви.

Говоря о западной церкви, почтенный авторъ примѣчаній имѣетъ прежде всего въ виду историческую изнанку папства, т. е. тѣ практическія злоупотребленія и схоластическія искаженія папской идеи, которыя обнаружились въ исторіи папства (преимущественно средневѣковаго). Эти злоупотребленія и искаженія всѣмъ извѣстны; ихъ нельзя и не нужно обходить, говоря о папствѣ. Моя статья указываетъ на нихъ довольно рѣзко и нисколько не оправдываетъ. Совокупность этихъ злоупотребленій и искаженій, — частью невольныхъ и ненамѣренныхъ (какъ справедливо замѣчаетъ о. Иванцовъ), — я обозначилъ для большей ясности названіемъ *папизма* и подъ этимъ именемъ различалъ ихъ отъ *папства* въ его истинной сущности и религіозномъ призваніи. Почтенный А. М. Иванцовъ въ своихъ примѣчаніяхъ по-

стоянно упускаетъ изъ виду это различіе, хотя и не можетъ отрицать его значеніе. Онъ долженъ признать, что было время, когда папство существовало и дѣйствовало, а папизма въ сказанномъ смыслѣ не было, — такое время, когда величайшіе представители восточной церкви видѣли въ римскомъ престолѣ главную опору православія и крѣпчайшую ограду церковной свободы. Что папству, или точнѣе каѳедрѣ св. Петра, принадлежитъ высокое и важное значеніе въ церкви — это между православными говорю не я: это говорятъ св. Іоаннъ Златоустый, св. Кириллъ Александрійскій, св. Максимъ Исповѣдникъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ, св. Ѳеодоръ Студитъ. Въ рукописи моей статьи приведенъ довольно длинный рядъ свято-отеческихъ и соборныхъ свидѣтельствъ въ этомъ смыслѣ. Къ сожалѣнію, эти свидѣтельства выпущены въ печати. Какъ бы то ни было, я не защищаю своего мнѣнія, я не имѣю *своего* мнѣнія въ этомъ дѣлѣ. Центральное значеніе римской каѳедры признается мною только въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно признавалось св. Максимомъ Исповѣдникомъ или св. Ѳеодоромъ Студійскимъ. Да будетъ мнѣ позволено привести здѣсь хотя одно свято-отеческое свидѣтельство. Вотъ что говоритъ св. Максимъ Исповѣдникъ: «Всѣ предѣлы вселенной и повсюду на землѣ непорочно и православно исповѣдующіе Господа, какъ на солнце вѣчнаго свѣта, неуклонно взираютъ на святѣйшую церковь римлянъ, на ея исповѣданіе и вѣру, принимая изъ нея сверкающій блескъ отеческихъ и святыхъ догматовъ... Ибо съ самаго начала отъ сошествія къ намъ воплощеннаго Бога Слова, всѣ повсюду христіанскія церкви приняли и содержатъ ту величайшую между ними церковь римскую, какъ единую твердыню и основаніе, какъ навсегда неодолимую по обѣтованію Спасителя вратами адовыми, но имѣющую ключи православной въ него вѣры и исповѣданія, и т. д.[129].

Въ виду этого и множества другихъ подобныхъ свидѣтельствъ, позволительно спросить: какой же вселенскій церковный авторитетъ осудилъ папство? О. Иванцовъ замѣчаетъ, что «въ восточной церкви высшимъ церковнымъ авторитетомъ и органомъ единства признается вселенскій соборъ». Такъ какой же вселенскій соборъ осудилъ папство? На седьмомъ, послѣднемъ изъ бывшихъ вселенскихъ соборовъ, вмѣстѣ съ патріархомъ Тарасіемъ предсѣдательствовали папскіе легаты, посланіе папы Адріана читалось здѣсь и привѣтствовалось какъ

---

[129] S. Maximi, „Confessoris opera“ (ed. Migne), tom II, coll. 137, 140.

выраженіе чистѣйшей истины и голосъ высшаго церковнаго авторитета, — на этомъ соборѣ папство не осуждено, а возвеличено. А съ тѣхъ поръ голоса вселенской церкви мы не слыхали. При всемъ должномъ уваженіи къ представителямъ греческаго и нашего отечественнаго духовенства отождествлять ихъ съ вселенскою церковью я не смѣю, принимать мнѣніе нашихъ духовныхъ за приговоръ вселенской церкви я, по совѣсти, не могу.

Кромѣ упомянутаго основного недоразумѣнія (постояннаго смѣшенія папства съ злоупотребленіями папизма), въ примѣчанія къ моей статьѣ попали, вѣроятно по недосмотру, нѣкоторыя ошибочныя утвержденія. О двухъ изъ нихъ считаю необходимымъ упомянуть.

Въ примѣчаніи 20 говорится обо мнѣ слѣдующее: «Напримѣръ, въ одной изъ его статей съ голоса католическихъ писателей (да и то не самыхъ осторожныхъ) представляется несомнѣннымъ фактомъ предсѣдательство папъ на вселенскихъ соборахъ; а между тѣмъ извѣстно, что личнаго присутствія папъ не было ни на одномъ вселенскомъ соборѣ, а на нѣкоторыхъ не было и никакого представительства отъ папъ». Между тѣмъ о личномъ предсѣдательствѣ папъ на вселенскихъ соборахъ *нигдѣ, ни въ какой статьѣ* я не говорилъ. Да и никто, сколько-нибудь знакомый съ предметомъ, не могъ бы допустить такого невѣжественнаго утвержденія. Другое дѣло предсѣдательство *папскихъ легатовъ* на вселенскихъ соборахъ: это есть фактъ дѣйствительно несомнѣнный и обще-извѣстный. О немъ упомянулъ я и въ той единственной фразѣ, которая могла подать поводъ моему почтенному цензору къ его нечаянной ошибкѣ. Вотъ эта фраза: «Практическій Римъ давалъ убѣжище религіознымъ мыслителямъ Греціи, и восточные богословы опирались на авторитетъ латинскихъ первосвященниковъ; *римскіе легаты* предсѣдательствовали на греческихъ соборахъ и восточные монахи выступали союзниками западныхъ іерарховъ» («Русь», № 14, стр. 34). О предсѣдательствѣ папскихъ легатовъ на *всѣхъ* вселенскихъ соборахъ у меня *нигдѣ* не говорится.

Иначе какъ недосмотромъ не могу я объяснить себѣ и слѣдующаго мѣста въ примѣчаніи 13. Здѣсь о католической церкви говорится между прочимъ, что она дѣлаетъ существенныя измѣненія въ *совершеніи таинствъ* (развѣ отнятіе евхаристической чаши у міранъ, вопреки прямому (?) смыслу словъ Спасителя, отнятіе причащенія у младенцевъ — не существенныя измѣненія?») — Безъ сомнѣнія, внимательно перечтя эти строки, авторъ ихъ почувствуетъ крайнюю не-

вѣрность употребленныхъ имъ выраженій[130]. Для читателей замѣчу, что упомянутыя особенности латинской церкви никакого измѣненія, ни существеннаго, ни несущественнаго, въ *совершеніи таинствъ* составлять не могутъ, ибо онѣ къ совершенію таинствъ вовсе не относятся. Въ евхаристіи совершеніе таинства есть одно, а принятіе его или пріобщеніе ему есть другое. Совершается таинство неизмѣнно и одинаково во всей церкви, какъ восточной, такъ и западной, матеріей для него вездѣ служатъ хлѣбъ и вино. Но разъ таинство совершилось, разъ хлѣбъ и вино стали видимостью нераздѣльнаго тѣла и нерасточимой крови Божіей, то всякій способъ или порядокъ *принятія* этого таинства людьми является уже дѣломъ *церковнаго обычая,* зависящаго не отъ мистическихъ условій церковной жизни. Нашъ восточный обычай причащенія міряпъ подъ обоими видами несомнѣнно исторически древнѣе и соціально правильнѣе обычая западнаго. Но во всякомъ случаѣ этотъ вопросъ касается не догматически-опредѣленнаго таинства, а исторически измѣняемаго обряда. Замѣчательнѣйшій изъ нашихъ богослововъ, Хомяковъ, со свойственнымъ ему остроуміемъ и талантомъ, развивалъ между прочимъ мысль, что латинскій обычай есть выраженіе іерархическаго *аристократизма* этой церкви. Въ такомъ случаѣ обычай нашей церкви будетъ выраженіемъ ея демократизма. Съ этимъ можно вполнѣ согласиться. Не должно только забывать, что такое различіе никакъ не доходитъ до существа церкви, ибо въ существѣ своемъ церковь не есть ни аристократія, ни демократія, и на поверхности своей можетъ одинаково терпѣть какъ демократическіе, такъ и аристократическіе обычаи.

Какъ справедливо замѣчаетъ почтенная редакція «Руси», вопросы, обсуждаемые или, лучше сказать, затронутые въ моихъ статьяхъ, весьма важны. Великую услугу оказалъ бы нашему церковному сознанію, а вмѣстѣ съ тѣмъ и душевную пользу многимъ истинно-вѣрующимъ людямъ принесъ бы достоуважаемый авторъ примѣчаній, если бы рѣшился прямо и категорически отвѣтить на слѣдую-

---

[130] Кстати, примѣчаніе редакціи къ моей послѣдней статьѣ упрекаетъ меня вообще въ „нѣкоторыхъ неточностяхъ". Упрекъ, конечно, справедливый. Укажу на одну изъ такихъ неточностей, мною замѣченную. Говоря объ основаніяхъ авторитета римской каѳедры, я выразился такъ: „Нѣсколько загадочныхъ словъ въ Евангеліи, да одна могила въ Римѣ"; вмѣсто *загадочныхъ* слѣдовало бы сказать *таинственныхъ*.

щіе основные вопросы касательно нашего отношенія къ римской церкви.

1. Постановленія вселенскихъ *соборовъ* о *неприкосновенности* никейской вѣры относятся ли *къ содержанію* этой вѣры, или же къ буквѣ символа никео-константинопольскаго?

2. Слово Filioque, прибавленное къ первоначальному тексту никео-константинопольскаго символа, содержитъ ли въ себѣ непремѣнно *ересь*, и если да, то на какомъ вселенскомъ соборѣ эта ересь подверглась осужденію?

3. Если сказанное прибавленіе (появившееся въ западныхъ церквахъ съ VI вѣка, а около половины VII вѣка ставшее извѣстнымъ на Востокѣ), заключаетъ въ себѣ ересь, то какимъ образомъ бывшіе послѣ сего два вселенскіе собора — шестой въ 680 г. и седьмой въ 787 г. — не осудили эту ересь и не отлучили принявшихъ ее, но пребывали съ ними въ церковномъ общеніи?

4. Если нельзя съ достовѣрностью утверждать, что прибавленіе Filioque есть ересь, то не дозволительно ли всякому православному слѣдовать въ семъ дѣлѣ мнѣнію св. Максима Исповѣдника, который въ посланіи къ пресвитеру Марину оправдываетъ сказанное прибавленіе, толкуя его въ православномъ смыслѣ?

5. Помимо Filioque, какія другія ученія римской церкви и на какихъ вселенскихъ соборахъ осуждены какъ ересь?

6. Въ случаѣ если должно признать, что римская церковь виновна не въ ереси, а въ *расколѣ*, — расколъ же по точнѣйшимъ опредѣленіямъ св. отцевъ бываетъ тогда, когда часть церкви (духовные и міряне), ради какихъ-нибудь вопросовъ обряда или дисциплины, отдѣляются отъ своего законнаго церковнаго начальства, — то спрашивается: *отъ какого своего церковнаго начальства отдѣлилась римская церковь?*

7. Если римская церковь не виновна въ ереси, а въ расколѣ виновна быть не можетъ, не имѣя надъ собою никакого церковнаго начальства, отъ котораго она могла бы отдѣлиться, то не должно ли признать, что эта церковь пребываетъ нераздѣльною частью единой вселенской церкви Христовой, а такъ называемое раздѣленіе церквей, не имѣя никакихъ истинно-религіозныхъ и церковныхъ причинъ, есть лишь дѣло человѣческой политики?

8. Если нашъ разрывъ съ римскою церковью не основанъ ни на чемъ подлинно-божественномъ, то не должны ли всѣ православные

христіане, думающіе болѣе о томъ, что Божіе, нежели о томъ, что человѣческое, дѣятельно стараться о возстановленіи церковнаго единства между Востокомъ и Западомъ, для блага всей церкви?

9. Если возстановленіе церковнаго общенія между восточными и западными православными есть наша обязанность, то должны ли мы отлагать исполненіе этой обязанности подъ предлогомъ чужихъ грѣховъ и недостатковъ?

Этихъ вопросовъ не можетъ обойти совѣсть всякаго православно-вѣрующаго, если только онъ вдумался въ предметы своей вѣры и въ печальное состояніе современныхъ церквей. Прямой и искренній отвѣтъ на эти вопросы со стороны такого выдающагося представителя нашей учащей церкви, какъ достоуважаемый протоіерей Ивановъ-Платоновъ, имѣлъ бы особое значеніе. Если бы такой отвѣтъ и не оказался окончательно удовлетворительнымъ, онъ во всякомъ случаѣ способствовалъ бы правильной постановкѣ дѣла и могъ бы служить нѣкоторымъ руководствомъ для смущенныхъ совѣстей. Доселѣ великій церковный вопросъ рѣшался лишь въ смутной области народныхъ пристрастій и мнимыхъ политическихъ интересовъ. Истиннымъ представителямъ православно-церковной мысли давно пора перенести его на твердую и плодотворную почву вселенскаго христіанства.

Отвѣтъ анонимному критику.

Отвѣтъ анонимному критику

по вопросу о догматическомъ развитіи въ церкви.

Въ статьѣ «Догматическое развитіе церкви» былъ поставленъ вопросъ, который и нашимъ противникамъ представляется какъ «чрезвычайно важный и по существу и по настоящему времени, и по разнообразію пріемовъ въ его разрѣшеніи» («Вѣра и Разумъ», апрѣль, 2, церк. отд., стр. 547). Мы съ большимъ интересомъ ждали разъясненія этого вопроса съ точки зрѣнія той богословской школы, коей виднымъ представителемъ служитъ у насъ почтенный харьковскій журналъ. Въ послѣдней его книжкѣ мы нашли за разъ два отвѣта на мысли, высказанныя въ «Догматическомъ развитіи». Во-первыхъ, уже знакомый намъ г. Стояновъ начинаетъ новый рядъ статей подъ слѣдующимъ особымъ заголовкомъ: «Теорія развитія догматовъ г. Соловьева можетъ ли привести къ возстановленію союза между церквами Восточною и Западною?» А во-вторыхъ, неизвѣстный намъ авторъ, скрывшій свое имя подъ буквами А. Ш., выступилъ съ полемическою статьею: «Къ вопросу о догматическомъ развитіи церкви».

Съ досточтимымъ г. Стояновымъ намъ на этотъ разъ спорить не приходится. Онъ нашелъ нужнымъ и интереснымъ представить вновь общую характеристику нашихъ воззрѣній съ формальной стороны, поскольку они принадлежатъ къ области «созерцательнаго» или «спекулятивнаго» (мы бы сказали: умозрительнаго) богословствованія. «Мы не задумываясь, объявляетъ г. Стояновъ, должны причислить г. Соловьева къ группѣ или школѣ спекулятивныхъ богослововъ. Что же это за группа? Это группа богослововъ новая. На Западѣ, собственно въ протестантской Германіи, она появилась только со временъ Шеллинга и Гегеля, а у насъ, сколько

намъ извѣстно, первымъ представителемъ ея надобно признать г. Соловьева» и т. д. («Вѣра и Раз.», 534). Благодаримъ за честь, но все-таки должны сказать, что нашъ почтенный оппонентъ сдѣлалъ бы гораздо лучше, если бы прямо взялся за спорный предметъ. А то лишь въ заключительныхъ словахъ своей теперешней статьи онъ обѣщаетъ приступить къ разсмотрѣнію вопроса, «насколько его (т. е. мои, Соловьева) новыя богословско-спекулятивныя положенія должны быть признаны правильными и насколько они пригодны для той цѣли, ради которой онъ создаетъ ихъ вновь или преобразовываетъ изъ прежнихъ традиціонно-богословскихъ» («Вѣра и Раз.», 546). Когда это обѣщаніе будетъ исполнено, тогда мы, можетъ быть, еще вернемся къ нашему почтенному критику, которому мы уже довольно много обязаны по разъясненію нашего дѣла. А пока намъ можно ограничиться разборомъ возраженій г. А. Ш., выступившаго прямо in medias res.

Къ сожалѣнію, нашъ новый противникъ не далъ себѣ труда вникнуть не только въ смыслъ поставленныхъ нами вопросовъ, но даже (какъ сейчасъ увидитъ читатель) въ простое значеніе тѣхъ отдѣльныхъ церковно-историческихъ фактовъ, о которыхъ мы говорили, вслѣдствіе чего ему приходится большею частью спорить противъ вымысловъ собственнаго его воображенія. Разберемъ дѣло по главнымъ пунктамъ въ ихъ исторической послѣдовательности, начиная съ возникшаго въ первобытной церкви спора о воскресеніи мертвыхъ и кончая вопросомъ объ иконопочитаніи.

1) По первому пункту мною было сказано слѣдующее: «Разумѣется, истина воскресенія мертвыхъ была извѣстна и признаваема въ церкви еще прежде, чѣмъ апостолъ Павелъ показалъ совершенную необходимость этой истины въ связи съ первоначальнымъ даннымъ христіанскаго Откровенія» («Догм. разв. церкви», стр. 38 отд. изд.). «Тѣмъ не менѣе эта истина не сразу сдѣлалась *безусловно-обязательнымъ и для всѣхъ безспорнымъ догматомъ*. Это доказывается возникшимъ изъ-за нея споромъ среди коринѳскихъ христіанъ, которые и были по этому случаю наставлены апостоломъ Павломъ, показавшимъ, что какъ воскресъ Христосъ, такъ воскреснутъ и всѣ во Христѣ умершіе. Что же касается до умирающихъ внѣ Христа, то о нихъ апостолъ ничего прямо и опредѣленно не изъясняетъ. И вотъ мы находимъ на основаніи прямыхъ словъ въ *Διδαχή* (*τῶν δώδεκα ἀποστόλων*), что въ церкви послѣапостольской въ составѣ *обяза-*

тельнаго вѣроученія по этому предмету вошла сначала лишь истина воскресенія *умершихъ о Христѣ*, а не истина *всеобщаго* воскресенія, *хотя и на эту послѣднюю есть указанія въ Новомъ Завѣтѣ*» (ibid., стр. 40). «Приводя текстъ изъ *Διδαχή*, гласящій, что не всѣ воскреснутъ, мы заключаемъ, что истина воскресенія мертвыхъ была въ то время *общепризнаннымъ догматомъ* лишь по отношенію къ умершимъ во Христѣ, истина же *всеобщаго* воскресенія еще не вошла въ церковное созерцаніе *всѣхъ вѣрующихъ*» (ibid., стр. 41).

Что же возражаетъ на это г. А. Ш.? Во-первыхъ, онъ приписываетъ намъ («Вѣра и Раз.», 567) нелѣпое утвержденіе, что истины всеобщаго воскресенія *не было* въ сознаніи церкви непосредственно-послѣдовательной, тогда какъ мы утверждали только, что этой истины еще не было въ сознаніи *всѣхъ* вѣрующихъ, что она еще не сдѣлалась общепризнаннымъ и общеобязательнымъ догматомъ. Это все равно, какъ если бы кто-нибудь замѣтилъ, что въ Россіи не введено *обязательное* обученіе и грамотность еще не сдѣлалась достояніемъ всѣхъ русскихъ, а ему приписали бы утвержденіе, что въ Россіи вовсе нѣтъ грамотности. Неужели г. А. Ш. въ самомъ дѣлѣ не понялъ, что у насъ вопросъ идетъ не о томъ, была ли или нѣтъ какая-нибудь истина въ сознаніи церкви, а о томъ, была ли извѣстная истина съ самаго начала *общеобязательнымъ безусловно для всѣхъ вѣрующихъ безспорнымъ догматомъ?* Правда, если бы г. А. Ш. понялъ и принялъ нашу постановку вопроса, то ему не пришлось бы противъ насъ спорить: невозможенъ былъ бы и его упрекъ за односторонній подборъ фактовъ. Ибо по элементарнымъ правиламъ формальной логики, когда дѣло идетъ о положеніяхъ безусловныхъ и всеобщихъ, то для опроверженія каждаго изъ нихъ вполнѣ достаточно одной инстанціи противнаго. Такъ, чтобы привести обычный примѣръ, если мнѣ выставляютъ безусловное утвержденіе, что *всѣ лебеди бѣлы,* то для опроверженія его мнѣ вполнѣ достаточно указать на *одного* чернаго лебедя, и затѣмъ сколько бы мнѣ бѣлыхъ ни показывали, все-таки останется несомнѣннымъ, что *не всѣ* лебеди бѣлы. Точно также, когда мнѣ говорятъ, что извѣстная истина въ данную эпоху была *безусловно* обязательна *для всѣхъ* правовѣрныхъ безъ исключенія, т. е. была догматомъ (ибо этотъ характеръ безусловности и всеобщности есть отличительный признакъ догмата *какъ таковаго),* то мнѣ вполнѣ достаточно указать на одного православно-вѣрующаго данной эпохи, не признававшаго этой истины, оставаясь

однако въ лонѣ церкви, и утвержденіе о догматическомъ характерѣ той истины въ данную эпоху оказывается опровергнутымъ, сколько бы затѣмъ ни представляли свидѣтельствъ о признаніи нашей истины со стороны *другихъ* правовѣрныхъ. Но г. А. Ш. упрекаетъ насъ именно за то, что указавши на черного лебедя, мы не занимаемся перечисленіемъ всѣхъ бѣлыхъ лебедей, какъ будто бы дѣло шло объ ихъ существованіи, а не о томъ, составляетъ ли ихъ цвѣтъ всеобщее и безусловное правило.

Возвращаясь къ нашему частному пункту, постараемся для удовлетворенія нашего новаго критика привести вопросъ къ вполнѣ ясному выраженію. Если бы въ церкви непосредственно послѣапостольской истина всеобщаго воскресенія была безусловно-обязательнымъ догматомъ для всѣхъ вѣрующихъ, то въ религіозномъ памятникѣ той эпохи (авторъ коего во всякомъ случаѣ былъ одинъ изъ вѣрующихъ) не могло бы находиться заявленіе, что мертвые воскресаютъ, но не *всѣ*. Но именно такое утвержденіе находится въ *Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Ergo истина всеобщаго воскресенія еще не была въ ту эпоху догматомъ церкви, каковые обязательны для всѣхъ вѣрующихъ *безусловно*. Чтобы избѣгнуть этого прямого логическаго заключенія, есть только одно средство — отрицать православный характеръ нашего памятника, признать его еретическимъ произведеніемъ. Но на это едва ли рѣшится г. А. Ш. въ виду одобренія *Διδαχή* такими учителями православія, какъ напримѣръ св. Афанасій Великій.

Обойдя сущность вопроса и ничего не выставивши противъ единственной инстанціи противнаго, рѣшающей все дѣло, нашъ развязный противникъ обращается къ намъ съ такими словами: «Можно было бы спросить г. Соловьева, зачѣмъ онъ наклеветалъ на ап. Павла, сказавъ, что онъ опредѣлительно раскрылъ истину воскресенія въ приложеніи не ко всѣмъ, а только къ умершимъ во Христѣ» («Вѣра и Раз.», 568). Чтобы показать, что я наклеветалъ на ап. Павла, г. А. Ш. употребляетъ пріемы, которые, выражаясь мягко, слѣдуетъ назвать *недобросовѣстными:* съ одной стороны приводя апостольскій текстъ, онъ прерываетъ его на запятой (по русскому переводу), ибо въ полномъ своемъ видѣ слова апостола ему не пригодны; а съ другой стороны онъ скрываетъ отъ читателя мое прямое заявленіе о томъ, что въ Новомъ Завѣтѣ есть указанія и на всеобщее воскресеніе мертвыхъ. Текстъ изъ перваго посланія къ Коринѳянамъ, на который ссылается противъ меня г. А. Ш., гласитъ въ полномъ своемъ видѣ

слѣдующее: «Какъ въ Адамѣ всѣ умираютъ, такъ во Христѣ всѣ оживутъ, каждый въ своемъ порядкѣ: первенецъ Христосъ, *потомъ Христовы*, въ пришествіе Его» (гл. XV, ст. 22, 23). А о не Христовыхъ — ни слова. Недаромъ нашъ обличитель, отбросивъ вторую половину апостольскаго изреченія, замѣнилъ ее своими толкованіями: безъ этихъ толкованій пожалуй никто бы и не догадался, что мы имѣемъ здѣсь *опредѣлительное раскрытіе* истины *всеобщаго* воскресенія; хотя съ другой стороны казалось бы, что именно такое опредѣлительное раскрытіе не нуждается въ особыхъ толкованіяхъ. Какъ бы то ни было, въ довершеніе нашихъ клеветъ на апостола Павла приведемъ еще слѣдующее мѣсто изъ перваго посланія къ Солунянамъ (гл. IV, 13—17): «Не хочу же оставить васъ, братія, въ невѣдѣніи о умершихъ, дабы вы не оскорбѣли, какъ прочіе, не имѣющіе надежды. Ибо если мы вѣруемъ, что Іисусъ умеръ и воскресъ, то и *умершихъ въ Іисусѣ* Богъ приведетъ съ Нимъ. Ибо сіе говоримъ вамъ словомъ Господнимъ, что мы живущіе, оставшіеся до пришествія Господня, не предупредимъ умершихъ; потому что самъ Господь при возвѣщеніи, при гласѣ архангела и при трубѣ Божіей сойдетъ съ неба и *мертвые во Христѣ* воскреснутъ прежде; потомъ мы, *оставшіеся въ живыхъ*, вмѣстѣ съ ними восхищены будемъ на облакахъ. въ срѣтеніе Господу на воздухѣ и такъ всегда съ Господомъ будемъ». Предоставляемъ г. А. Ш. обработать и этотъ текстъ такъ, что бы изъ него вышло *опредѣлительное раскрытіе* истины *всеобщаго* воскресенія, мы же прочли здѣсь только объ умершихъ въ Іисусѣ, о мертвыхъ во Христѣ и еще о тѣхъ, которые останутся въ живыхъ, а объ умершихъ *внѣ* Христа не нашли ничего. Безъ сомнѣнія и они воскреснутъ, и апостолъ Павелъ зналъ это конечно лучше, чѣмъ г. А. Ш., но вѣдь вопросъ не въ томъ, что онъ зналъ, а въ томъ, что онъ нашелъ нужнымъ опредѣлительно раскрыть для современной ему церкви. Нашъ изобрѣтательный противникъ ссылается еще на Дѣянія Апостольскія, гдѣ въ рѣчи къ правителю Феликсу ап. Павелъ упоминаетъ въ двухъ словахъ о всеобщемъ воскресеніи безъ всякаго разъясненія или раскрытія этой истины. Но и эта ссылка явилась бы еще менѣе умѣстною въ возраженіяхъ г. А. Ш., если бы онъ захотѣлъ вспомнить мое прямое заявленіе объ указаніяхъ на истину *всеобщаго* воскресенія въ Новомъ Завѣтѣ. Если эти указанія были мною признаны прямо и если, съ другой стороны, самъ г. А. Ш. ничего кромѣ *указаній* по этому предмету привести не можетъ, то

о чемъ же онъ споритъ и за что обрушивается на меня со своею бранью?

Какъ мало причинъ спорить противъ насъ имѣлъ г. А. Ш., по крайней мѣрѣ по настоящему пункту, — это явствуетъ изъ его заключительныхъ разсужденій о томъ же вопросѣ всеобщаго воскресенія. Правда, вопреки запрещенію формальной логики г. А. Ш. противополагаетъ другъ другу такія понятія, какъ развитіе и измѣненіе, изъ коихъ первое входитъ въ объемъ второго. Но изъ дальнѣйшихъ разъясненій оказывается, что г. А. Ш. имѣетъ въ виду не измѣненіе вообще, а такое измѣненіе, которое связано съ внутреннимъ противорѣчіемъ. Если такъ, то вопросъ его: было ли въ извѣстномъ случаѣ развитіе или измѣненіе догмата, имѣетъ совершенно опредѣленный смыслъ и въ рѣшеніи этого вопроса обнаруживается между нами существенное согласіе и весь споръ основывается на грубѣйшемъ недоразумѣніи, къ которому мы съ своей стороны не подавали никакого повода. «Представимъ себѣ, говоритъ г. А. Ш., что церковь христіанская первоначально исповѣдуетъ общую истину воскресенія мертвыхъ, безъ всякихъ частнѣйшихъ ея опредѣленій и раздѣленій, ничего не говоря въ отдѣльности ни о праведникахъ, ни о грѣшникахъ. Затѣмъ, на основаніи словъ апостола: «мертвіи о Христѣ воскреснутъ первѣе», она вноситъ въ свое исповѣданіе болѣе частное опредѣленіе и говоритъ: «вѣрую въ воскресеніе мертвыхъ о Христѣ», но опять-таки ни словомъ не упоминаетъ объ умершихъ не во Христѣ (просто потому, что говорить о нихъ не представляло еще повода). Наконецъ, когда на основаніи этого не вполнѣ опредѣленнаго церковнаго исповѣданія какіе-нибудь еретики начинаютъ прямо отвергать воскресеніе грѣшниковъ, церковь вноситъ въ свое исповѣданіе еще новое частное опредѣленіе и говоритъ уже вполнѣ раздѣльно: «вѣрую въ воскресеніе мертвыхъ, праведныхъ и неправедныхъ». Здѣсь я, нимало не колеблясь, призналъ бы дѣйствительное развитіе, уясненіе одной и той же неизмѣнной истины» («Вѣра и Раз.», 568, 569). Именно такой взглядъ на развитіе или на расчлененіе догматовъ изъ первоначальной основы Откровенія, заключающей въ себѣ истины въ слитномъ видѣ, такой именно взглядъ и составляетъ руководящую идею того разсужденія, на которое такъ нападаетъ г. А. Ш. Но передавъ своими словами мою мысль, этотъ странный критикъ противопоставляетъ ей отъ моего имени слѣдующій вымыселъ своего воображенія: «Но вѣдь совсѣмъ не такъ представляетъ развитіе церковнаго догмата г. Со-

ловьевъ. У него оказывается, что церковь, достаточно уяснивъ себѣ и точно опредѣливъ общую истину воскресенія мертвыхъ съ одной стороны, касающейся праведниковъ, не менѣе же ясно опредѣлила эту истину и съ другой стороны, касающейся грѣшниковъ, но только опредѣлила ее прямо *отрицательно*, провозгласивъ: «вѣрую въ воскресеніе мертвыхъ, но не всѣхъ, а какъ сказано: пріидетъ Господь и всѣ святые съ Нимъ». Затѣмъ же при дальнѣйшемъ развитіи догмата, на мѣсто этого отрицанія является *положеніе*. Это не то, чтобы церковь на мѣсто неопредѣленной истины установила истину болѣе точную и опредѣленную; нѣтъ, здѣсь мы видимъ совсѣмъ другое: на мѣсто одной истины, весьма ясно опредѣлившейся въ сознаніи церкви, является другая, столь же опредѣленная, но прямо противоположная прежней и уничтожающая ее. Отношеніе между первоначальной истиной церковнаго вѣроученія и истиной позднѣйшей оказывается здѣсь точно такое же, какое между отрицаніемъ и положеніемъ, между ложью и истиной. Скажите же, читатель, развитіе это или измѣненіе?» («Вѣра и Раз.», 569). Не только измѣненіе, а очевидно прямое внутреннее противорѣчіе. Но противъ кого же споритъ здѣсь г. А. Ш.? И гдѣ онъ отыскалъ такое неслыханное и небывалое опредѣленіе церкви, что не всѣ мертвые воскресаютъ? Вѣдь приведенныя имъ слова взяты не изъ какого-нибудь догматическаго постановленія вселенской церкви, а изъ *Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποσ.*; т. е. изъ памятника христіанской письменности, хотя православнаго и весьма уважаемаго въ мѣстныхъ церквахъ, но отнюдь не свободнаго отъ ошибокъ по тѣмъ вопросамъ, которые еще не были *опредѣлительно рѣшены вселенскою церковью*. Несомнѣнная ошибка въ *Διδαχή* относительно воскресенія мертвыхъ доказываетъ только одно (но зато доказываетъ непреложно и непререкаемо), именно, что истина всеобщаго воскресенія въ эпоху составленія этого памятника не была еще опредѣлена вселенскою церковью какъ догматъ (ибо относительно догмата уже опредѣленнаго никакія заблужденія со стороны православнаго недопустимы). А если такъ, то какимъ же образомъ установленный впослѣдствіи догматъ всеобщаго воскресенія могъ оказаться въ противорѣчіи съ прежнимъ опредѣленіемъ церкви, когда прежде никакого церковнаго опредѣленія по этому пункту не было? Во всякомъ случаѣ г. А. Ш. долженъ показать, когда и гдѣ мы приписывали вселенской церкви противорѣчивыя догматическія опредѣленія, которыя относились бы другъ къ другу, какъ отрицаніе и положеніе, какъ

ложь и истина. На самомъ дѣлѣ мы не разъ заявляли и заявимъ если нужно еще, что всѣ догматическія опредѣленія вселенской церкви находятся между собою въ положительной внутренней связи, какъ части единаго цѣлаго, и никакого противорѣчія между ними нѣтъ и быть не можетъ. Что же касается до частныхъ мнѣній *въ церкви,* то противорѣчіе какого-либо изъ нихъ вселенскому опредѣленію по извѣстному вопросу вѣроученія (въ случаѣ если это частное мнѣніе находится въ памятникѣ православномъ, церковью не осужденномъ или даже одобренномъ) несомнѣнно доказываетъ, что въ эпоху появленія такого мнѣнія то вселенское опредѣленіе, съ которымъ оно теперь оказывается въ противорѣчіи, *еще не состоялось.* Такъ, несомнѣнно, что изреченіе въ Διδαχή о воскресеніи мертвыхъ противорѣчитъ вселенскому ученію по этому предмету, но именно это противорѣчіе доказываетъ, что вселенское ученіе о всеобщемъ воскресеніи еще не получило тогда догматическаго опредѣленія, ибо иначе Διδαχή не могла бы быть принимаема какъ православное сочиненіе. Ради этого я и ссылался на этотъ памятникъ, а г. А. Ш. почему-то вообразилъ, что я ссылаюсь на него, какъ на опредѣленіе вселенской церкви. Могъ ли я однако предвидѣть со стороны своихъ противниковъ такія нелѣпыя предположенія? Рискуя попрежнему остаться неяснымъ для г. А. Ш., перехожу къ слѣдующимъ пунктамъ его возраженій.

2) По вопросу объ отцахъ до-никейской эпохи г. А. Ш. противопоставляетъ мнѣ такой случай, который дѣйствительно относится лишь къ вопросу о терминахъ. На этотъ случай и мнѣ приходилось указывать печатно. Но какъ же это относится къ нашему настоящему вопросу? Вѣдь я привелъ въ «Догм. разв.» случаи другого рода, гдѣ дѣло идетъ не о терминологіи. А если г. А. Ш. думаетъ, что и тѣ случаи касаются только словъ, а не мыслей, то отчего онъ этого не показалъ? Быть можетъ это удалось бы ему лучше, нежели тѣмъ его единомышленникамъ, которые уже брались за эту неблагодарную задачу.

3) По поводу приведенныхъ нами словъ св. Григорія Богослова относительно тѣхъ Македоніанъ, которые, не относя Св. Духа къ числу тварей, не желали однако исповѣдывать Его, какъ Бога, нашъ анонимный критикъ представляетъ такое разсужденіе. Такъ какъ эти люди не причисляли Духа къ тварямъ, то слѣдовательно они признавали Его Богомъ, и вопросъ былъ только о наименованіи («Вѣра и Раз.»,

566). Но, во-первыхъ, спрашивается: если они дѣйствительно принимали Божество Духа Святаго въ православномъ смыслѣ, то почему же они упорно отказывались именовать Его Богомъ? Откуда такое странное нежеланіе дать своему убѣжденію соотвѣтственное выраженіе? А во-вторыхъ, г. А. Ш. не знаетъ, хотя легко могъ бы знать, что основное утвержденіе этихъ людей, къ которымъ обращался св. Григорій Богословъ, состояло именно въ томъ, что Духъ Св. имѣетъ не тварное, но и не божеское естество, а есть нѣчто *среднее* между Божествомъ и твореніемъ. Правда, самъ св. Григорій не признавалъ вообще возможности такого средняго естества, а потому и могъ разсуждать съ этой точки зрѣнія: такъ какъ поистинѣ никакого средняго естества между Божествомъ и твореніемъ не существуетъ, то вы, отвергающіе тварный характеръ Духа Св., тѣмъ самымъ признаете Его поистинѣ Богомъ, среднее же ваше естество, которому въ дѣйствительности ничего не соотвѣтствуетъ, есть лишь пустое слово. Разсужденіе совершенно правильное. Мы и не сомнѣвались въ томъ, что «среднее естество» этихъ Македоніанъ есть поистинѣ пустое слово. Все дѣло въ томъ, что они-то сами не считали это пустымъ словомъ, въ чемъ и состояло ихъ заблужденіе. Интересъ же для нашего вопроса заключается здѣсь въ томъ, что несмотря на это заблужденіе они могли въ извѣстную эпоху быть приняты въ церковное общеніе.

4) Относительно Несторія г. А. Ш. утверждаетъ, что онъ былъ еретикомъ и до Ефесскаго собора. Въ какомъ же это смыслѣ? Что онъ былъ еретикомъ въ глазахъ тѣхъ отдѣльныхъ лицъ, которыя сразу поняли важность его заблужденія, — объ этомъ нѣтъ спора. Но было ли до Ефесскаго собора *обязательно для всѣхъ православныхъ* признавать его мнѣніе ересью и его самого еретикомъ? Если бы было такъ, т. е. если бы вопросъ о ереси Несторія былъ уже рѣшенъ обязательно до вселенскаго собора, то спрашивается, зачѣмъ же созывался сей послѣдній?

5) Что касается до св. Кирилла Александрійскаго и его отношенія къ монофизитству, то г. А. Ш. повидимому не даетъ себѣ отчета, въ чемъ собственно состояла сущность монофизитскаго заблужденія. Это заблужденіе вовсе не заключалось въ простомъ и безусловномъ отрицаніи человѣческой природы въ Христѣ, — какъ она отрицалась въ гностическомъ докетизмѣ, который былъ осужденъ церковью гораздо раньше появленія монофизитства. Равнымъ образомъ

и представленіе о матеріальномъ смѣшеніи двухъ природъ, хотя нерѣдко утверждаемое монофизитами, не было однако *непремѣнною* принадлежностью ихъ ереси, и нѣкоторые изъ нихъ протестовали противъ такого смѣшенія не менѣе рѣшительно, чѣмъ св. Кириллъ Александрійскій. Сущность же монофизитства состояла въ неразличеніи двухъ природъ *по ихъ специфическимъ свойствамъ послѣ соединенія,* или въ допущеніи, что эти двѣ природы, соединившись въ Христѣ, составили въ Немъ одну природу, хотя бы не чрезъ смѣшеніе или сліяніе, а, какъ выражался Евтихій, нѣкоторымъ несказаннымъ образомъ. Вотъ это-то тонкое заблужденіе и было разъ и навсегда опровергнуто для всѣхъ православныхъ въ догматическомъ посланіи папы Льва Великаго и въ Халкидонскихъ опредѣленіяхъ. Кириллъ же Александрійскій, оказавшій православному вѣроученію столь великія услуги опроверженіемъ несторіанства, не успѣлъ вполнѣ оградить свою мысль отъ ошибокъ въ противоположномъ направленіи. Ибо то, на что ссылается г. А. Ш., именно выраженіе: *δύο φυρέων ἀσύγχυτος ἐνώδιο* и рѣзкое порицаніе утверждающихъ *ὅτι κράσις ἢ σύγχυσις, ἢ φύσεος ἐγένετο Τοῦ Θεοῦ Λογου πρὸς τὴν σαρκα* — все это имѣетъ лишь силу противъ грубой формы монофизитства, въ которой по справедливости нельзя было и обвинять св. отца. Но если, говоря о несліянномъ соединеніи двухъ природъ, Кириллъ вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляетъ это соединеніе, какъ одну природу — *μια φύσις Τοῦ Θεοῦ Λογου σεσαρκομένη,* то любопытно было бы знать, какимъ способомъ г. А. Ш. можетъ показать, что здѣсь была только словесная неточность и что говорившій объ одной природѣ безошибочно мыслилъ при этомъ объ истинномъ отношеніи двухъ природъ, *пребывающихъ* послѣ соединенія.

6) Мы скрыли отъ читателей важный церковно-историческій фактъ — осужденіе папы Гонорія на 6 вселенскомъ соборѣ. Правда, г. А. Ш. не объясняетъ, какъ это можно скрыть фактъ общеизвѣстный, о которомъ существуетъ цѣлая литература. Впрочемъ оказывается, что, скрывши этотъ фактъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ противопоставили ему «блестящую» апологію. «Болѣе блестящей апологіи для папы Гонорія, замѣчаетъ г. А. Ш., не могли придумать и сами *отцы іезуиты,* сколько ни ломали свои изворотливыя головы» («Вѣра и Раз.», 532). Этотъ блестящій полемическій пріемъ нашего анонимнаго противника отнимаетъ у насъ возможность разсуждать съ нимъ по данному пункту. Читателямъ же, которые пожелали бы провѣрить наше

утвержденіе, что папа Гонорій ничего не понялъ въ монофелитскомъ спорѣ, мы совѣтуемъ прочесть собственное посланіе этого папы, помѣщенное въ актахъ VI вселенскаго собора. Оно слишкомъ длинно, чтобы приводить его здѣсь.

7) Верхъ странности составляетъ возраженіе г. А. Ш. относительно приведеннаго нами случая съ епископомъ марсельскимъ Сереномъ. Этотъ епископъ сталъ разбивать священное изображеніе въ своей церкви подъ тѣмъ предлогомъ (sub hac quasi excusatione), что имъ воздается божеское поклоненіе. Такъ какъ божеское поклоненіе иконамъ, разсуждаетъ г. А. Ш., запрещено самою церковью, то откуда же слѣдуетъ, что Серенъ былъ иконоборецъ? («Вѣра и Раз.», 560). Но вѣдь на томъ же основаніи можно спросить это и относительно всѣхъ прочихъ иконоборцевъ, ибо всѣ они безъ исключенія разбивали иконы подъ тѣмъ самымъ предлогомъ, который былъ выставленъ и марсельскимъ епископомъ. Дѣйствуя какъ онъ, они и разсуждали точно также, именно правомысліемъ общаго принципа прикрывали ложность частныхъ заключеній. Вѣдь и они были правомыслящими въ томъ, что отвергали божеское поклоненіе иконамъ. Заблужденіе же у нихъ, также какъ и у Серена, состояло въ неразличеніи между относительнымъ почитаніемъ и абсолютнымъ божескимъ поклоненіемъ, и изъ этого заблужденія они выводили тѣ же самыя практическія слѣдствія. Пусть г. А. Ш. укажетъ здѣсь хоть малѣйшую черту различія. Если же по его мнѣнію разбивать иконы подъ предлогомъ идолопоклонства еще не есть иконоборчество, то въ чемъ же онъ полагаетъ сіе послѣднее?

8) Не менѣе удивителенъ отвѣтъ г. А. Ш. на наши слова, обращенныя къ г. Стоянову. Мы просили этого почтеннаго автора указать намъ какой-нибудь историческій памятникъ, свидѣтельствующій, что догматъ иконопочитанія входилъ въ составъ *обязательнаго* вѣроученія *во времена апостольскія*. Въ отвѣтъ на это г. А. Ш. указываетъ на посланіе отцовъ *седьмого* вселенскаго собора (бывшаго, какъ извѣстно, въ 787 г.) къ императорамъ. «Позволительно спросить, присовокупляетъ г. А. Ш., какого же другого болѣе краснорѣчиваго историческаго памятника требуетъ г. Соловьевъ помимо самыхъ актовъ VII вселенскаго собора. Или, быть можетъ, онъ считаетъ этотъ памятникъ недостаточнымъ»? («Вѣра и Раз.», 558). Какъ ни трудно сохранять серьезный тонъ въ виду подобныхъ возраженій, но мы постараемся это сдѣлать и отвѣтимъ слѣдующее. Слова отцовъ VII вселен-

скаго собора вполнѣ достаточны и безусловно достовѣрны, когда дѣло идетъ о догматическихъ опредѣленіяхъ, ради которыхъ св. отцы и собирались; но когда вопросъ поставленъ о томъ, что было или чего не было въ *первомъ* вѣкѣ христіанства, то свидѣтельство *восьмого* вѣка, какъ бы почтенно и авторитетно оно ни было въ другихъ отношеніяхъ, не имѣетъ однако само по себѣ значенія историческаго памятника, рѣшающаго вопроса.

Въ заключеніе отвѣта на замѣчанія моего анонимнаго критика я долженъ его поблагодарить за то, что эти замѣчанія (каковы бы они впрочемъ ни были) заставили меня оградить истину догматическаго развитія отъ недоразумѣній, хотя странныхъ и неожиданныхъ, но все-таки, какъ оказывается, возможныхъ.

Примѣчанія.

Великій споръ и христіанская политика. Напечатано впервые въ „Руси“ 1883 г., №№ 1, 2, 3, 14, 15, 18, 23.

Соглашеніе съ Римомъ и московскія газеты. Напечатано впервые въ „Новомъ Времени“ 1883 г., № 2639.

О церковномъ вопросѣ по поводу старо-католиковъ. Напечатано впервые въ „Новомъ Времени“ 1883 г., № 2689.

Еврейство и христіанскій вопросъ. Напечатано впервые въ „Православномъ Обозрѣніи“ 1884 г., №№ 8 и 9, а затѣмъ отдѣльнымъ изданіемъ, М. 1884.

Взглядъ перваго славянофила на церковный раздоръ. Напечатано впервые въ „Извѣстіяхъ Спб. Славянскаго Благотворительнаго Общества“ 1884 г., № 7.

Отвѣтъ Н. Я. Данилевскому. Напечатано впервые въ „Извѣстіяхъ Спб. Славянскаго Благотворительнаго Общества“ 1885 г., № 3. Отвѣтъ этотъ вызванъ статьей Данилевскаго: „Владиміръ Соловьевъ о православіи и католицизмѣ“, напечатанной въ „Извѣстіяхъ Спб. Славянскаго Благотворительнаго Общества“ за 1885 г.

Какъ пробудить наши церковныя силы? Открытое письмо къ С. А. Рачинскому. Напечатано впервые въ „Руси“ 1885 г., № 16, за подписью П. Б. Д. Москва, 15 октября.

Новозавѣтный Израиль. Напечатано впервые въ „Руси“ 1885 г., №№ 24 и 25.

Ученіе XII апостоловъ. (Введеніе къ русскому изданію *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*). Напечатано впервые въ „Православномъ Обозрѣніи“ 1886 г., іюль, и затѣмъ отдѣльнымъ изданіемъ. Переводъ *Διδαχή* былъ сдѣланъ братомъ В. С. Соловьева, М. С. Соловьевымъ.

Исторія и будущность теократіи. Отдѣльныя части этого сочиненія печатались въ „Православномъ Обозрѣніи“. Книга I въ „Прав. Обозр.“ 1885 г., № 12, подъ названіемъ „Догматическое развитіе церкви въ связи съ вопросомъ о соединеніи церквей“. Книга II,

1885 г., № 8, подъ названіемъ „Первоначальныя судьбы теократіи", и 1886 г., №№ 5 и 6, подъ названіемъ „Теократія праотцевъ". Книга V, — 1885 г., № 9, подъ названіемъ „Царство Божіе и церковь въ откровеніи Новаго Завѣта", и 1885 г., № 1, подъ названіемъ „Евангельское основаніе боговластія".

Отдѣльнымъ изданіемъ „Исторія теократіи" вышла въ 1887 г., подъ титуломъ: „Владиміра Соловьева. Исторія и будущность теократіи. (Изслѣдованіе всемірно-историческаго пути къ истинной жизни.) Томъ первый. Предисловіе. — Вступленіе. — Философія библейской исторіи. Загребъ 1887 г." Въ первомъ изданіи „Полнаго собранія" „Исторія теократіи" снабжена слѣдующимъ примѣчаніемъ редактора: „Исторія и будущность теократіи", какъ извѣстно, осталась незаконченною, но значительная часть того, что должно было составить второй и третій томы, вошла въ сочиненіе „La Russie et l'Eglise Universelle", изданное въ Парижѣ въ 1888 году. М. С.

Статьи В. Соловьева о соединеніи церквей вызвали полемику Т. Стоянова, напечатавшаго въ журналѣ „Вѣра и Разумъ" за 1885 г. рядъ статей подъ названіемъ: „Наши новые философы и богословы". Эти статьи вызвали возраженіе В. С. Соловьева, помѣщенное въ томъ же журналѣ въ томъ же году. Приводимъ здѣсь это возраженіе:

*

Замѣчанія г. Соловьева.

Подъ заглавіемъ „Наши новые философы и богословы" помѣщенъ г. Стояновымъ въ трехъ книжкахъ „Вѣры и Разума" критическій разборъ моего взгляда на соединеніе церквей. Эта критика вызываетъ съ моей стороны нѣкоторыя необходимыя заявленія.

1. То, что мною до сихъ поръ напечатано о соединеніи церквей, содержитъ въ себѣ лишь предварительныя соображенія объ этомъ предметѣ съ общихъ точекъ зрѣнія нравственности, политики и всемірной исторіи; положительное же рѣшеніе этого вопроса на почвѣ богословской и церковно-исторической требуетъ другихъ, болѣе спеціальныхъ изслѣдованій, чѣмъ я и занятъ въ настоящее время.

2. Мнѣ никогда не приходило въ голову *выводить* рѣшеніе вопроса о соединеніи церквей изъ какихъ-либо отвлеченныхъ философскихъ началъ, какъ это утверждаетъ г. Стояновъ. То мое сочиненіе, на которое преимущественно ссылается г. Стояновъ (именно „Критика отвлеченныхъ началъ"), не находится ни въ какомъ отношеніи къ вопросу о соединеніи церквей, *ни единымъ словомъ не касается этого вопроса,* а имѣетъ свой особый предметъ и свою особую философскую задачу. Если при обсужденіи моихъ взглядовъ на великую церковную распрю г. Стояновъ не хотѣлъ ограничиться тѣмъ, что мною написано по этому предмету, то онъ все-таки могъ бы взять что-нибудь болѣе подходящее къ дѣлу, напримѣръ „Религіозныя основы

жизни" или „Чтенія о богочеловѣчествѣ". Въ сихъ послѣднихъ онъ нашелъ бы и изложеніе догмата о Пресвятой Троицѣ, котораго онъ совершенно напрасно искалъ въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ". Между тѣмъ, основывая свои сужденія объ извѣстномъ предметѣ на такомъ сочиненіи, которое относится не только къ другому предмету, но даже къ другой области мышленія, почтенный критикъ естественно приходитъ къ невѣрнымъ выводамъ и приписываетъ мнѣ такія мнѣнія, противъ которыхъ я долженъ рѣшительно протестовать.

3. Утвержденіе мое (въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ"), что „истина вѣры можетъ и должна стать также и истиной разума и науки" ничуть не имѣетъ въ виду устранить или уменьшить самостоятельное значеніе и обязательную силу религіозныхъ истинъ. Теософія относится къ истинамъ откровенія такъ же, какъ астрономія къ свѣтиламъ небеснымъ. Ученый астрономъ грѣется на томъ же солнцѣ, какъ и всѣ. Свѣтъ знанія нисколько не уменьшаетъ и не увеличиваетъ свѣта солнечнаго, и „холодная" наука отнюдь не поглощаетъ солнечной теплоты. Подобнымъ образомъ и теософическія размышленія о религіозныхъ истинахъ нисколько не препятствуютъ ни сердечной вѣрѣ въ эти истины, ни „безмолвной покорности глаголющему Богу".

4. Я никогда не усвоивалъ философской мысли вообще (и своей въ частности) права распоряжаться по-своему догматами вѣры. Такое тяжкое обвиненіе г. Стояновъ основываетъ на нѣсколькихъ критическихъ замѣчаніяхъ (въ той же моей философской диссертаціи) объ отвлеченномъ догматизмѣ и о традиціонной теологіи (преимущественно о средневѣковой схоластикѣ). Но отвергать отвлеченный *догматизмъ* не значитъ отвергать самые догматы, какъ отвергать раціонализмъ не значитъ отрицать самый разумъ въ его необходимыхъ истинахъ. Точно также указывать на несовершенство извѣстной теологической системы никакъ не значитъ посягать на догматы нашей вѣры. Сіи послѣдніе ни отъ какихъ теологическихъ системъ не зависятъ: ихъ содержаніе дано въ откровеніи и точнѣйшимъ образомъ опредѣляется въ догматическихъ постановленіяхъ вселенской церкви, обязательныхъ для всѣхъ ея чадъ. Обвиненіе, взведенное на меня г. Стояновымъ, похоже на то, какъ если бы я указывалъ на несовершенства русской юридической науки, а кто-нибудь вывелъ бы изъ этого, что я отвергаю законы русскаго государства или считаю ихъ для себя необязательными.

5. Я никогда не признавалъ протестантскаго дѣленія догматовъ на существенные и не существенные. Если въ послѣдней статьѣ „Великій споръ и христіанская политика" я употребилъ выраженіе *основной догматъ* христіанства (разумѣя подъ этимъ совершенное Божество и совершенное человѣчество во Христѣ), то такое выраженіе оправдано въ одной изъ предыдущихъ статей (о ересяхъ), гдѣ я показалъ, какъ всѣ церковные догматы (не исключая и догмата седьмого вселенскаго собора объ иконопочитаніи) *неразрывно* соединены

съ истиной богочеловѣчества. Указаніе на эту основную истину не суживаетъ наличной сферы обязательныхъ догматовъ, а напротивъ распространяетъ ее и на всѣ тѣ догматическія положенія, которыя церковь когда-либо выведетъ изъ истины богочеловѣчества. Вотъ почему, между прочимъ, я не могу считать протестантовъ принадлежащими къ церкви, хотя они (по крайнѣй мѣрѣ болѣе ортодоксальные изъ нихъ) принимаютъ догматъ о богочеловѣчествѣ *въ отдѣльности взятый*.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній я, къ сожалѣнію, не могу оставить безъ оговорки и слѣдующей странности. Г-нъ Стояновъ (на стр. 114) цитируетъ меня такимъ образомъ: „Его христіанская политика имѣетъ въ виду лишь тѣ „великіе и жизненные вопросы, въ разрѣшеніи которыхъ народъ долженъ руководствоваться прежде всего голосомъ совѣсти (забывая даже и истину), отодвигая на второй планъ всѣ другія соображенія". Здѣсь слова: *забывая даже и истину* вставлены г. Стояновымъ отъ себя въ середину моей фразы. Зачѣмъ вставлены — непонятно. Когда говорится о голосѣ совѣсти, то само собою разумѣется, что этотъ голосъ не позволяетъ забывать истину. Я же говорилъ именно о томъ, что въ церковномъ вопросѣ мы по совѣсти должны заботиться прежде всего о христіанской истинѣ, оставляя всѣ постороннія соображенія

Сущность выставленныхъ противъ меня обвиненій побуждаетъ меня сдѣлать слѣдующее заключительное заявленіе:

Разсуждая о соединеніи церквей, я признавалъ и признаю, принималъ и принимаю, считалъ и считаю для себя безусловно обязательными всѣ безъ исключенія догматы, изъявительно опредѣленные церковью на семи вселенскихъ соборахъ, а равно и послѣ сихъ соборовъ всѣ тѣ ученія, которыя могутъ (и поскольку могутъ) оказаться догматами вселенской церкви".

*

Отвѣтъ анонимному критику по вопросу о догматическомъ развитіи въ церкви. Напечатано впервые въ „Прав. Обозрѣніи" 1886 г., кн. 5.
